This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.
+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.
+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.
+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

UNIVERSITEITSBIBLIOTHEEK GENT

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte

der

neuern Philosophie

seit der Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Von

Johann Gottlieb Buhle

öffentl. ordentl. Professor der Logik und Mitgliede der Societät der Wissenschaften zu Göttingen.

Dritter Band.

Göttingen,

bey Johann Friedrich Röwer.

1802.

Digitized by Google

Digitized by Google

Vorrede.

Die Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts, deren Geschichte dieser dritte Band enthält, zeichnet sich durch mehrere Eigenthümlichkeiten aus. Was vorher seit der Wiederherstellung der Wissenschaften, namentlich während des sechszehnten Jahrhunderts, im Gebiete der Philosophie überhaupt geleistet war, beschränkte sich größtentheils auf Läuterung, mannichfache Auslegung, Anwendung und Kritik hauptsächlich des Peripateticismus. Sowohl die Erneuerung anderer philosophischer Systeme des griechischen Alterthums z. B. des Platonischen und Stoischen, als die Schriften der Skeptiker und die originalen dogmatischen Philosopheme des Cardan, Bruno, Vanini, Campanella u. a. waren einzelne Versuche, welche auf die im philosophirenden Publicum herschende Denkart keinen entscheidenden Einfluß gewannen. Mit dem siebzehnten Jahrhunderte aber beginnt die Epoche einer allgemeinern Selbstständigkeit

 der

Digitized by Google

der speculirenden Vernunft, weil die bessern Köpfe mittelst der Untersuchungen ihrer nächsten Vorgänger nunmehro die Schwächen und das Unbefriedigende des griechischen Dogmatismus, besonders des Aristotelischen, früh und überzeugend genug kennen lernten, um zu unabhängiger Forschung dringender veranlaßt zu werden, und zwar in einem Alter, wo die Freyheit des Geistes noch nicht in Vorurtheilen durchaus befangen war, und auch die Kraft desselben sich ihnen nicht versagte.

Allerdings hat Des Cartes das Verdienst, zuerst unter den neuern Weltweisen ein unabhängiges Philosophiren nicht nur als Methode empfohlen, sondern auch, wenn gleich kein in jeder Hinsicht nachahmungswürdiges Muster, doch durch die Originalität seiner Entdeckungen, und die philosophische Revolution, welche dieselben bewirkten, ein merkwürdiges und zur Nacheiferung anreizendes Beyspiel desselben gegeben zu haben. Inzwischen wurde diese Richtung seines Geistes eben so sehr durch den Zustand der Philosophie seines Zeitalters und den Grad der Cultur, welchen die philosophirende Vernunft damals erreicht hatte, bestimt, wie durch seine eigene freye Reflexion. Fast alle bedeutende Philosophen, die als Gegner des Des Cartes auftraten, wie D'Arnaud, Gassendi, Hobbes u. a., selbst mehrere unter den eifrigsten Cartesianern, und denen, die in der Schule

des

Digitized by Google

des Des Cartes ihre erste philosophische Bildung empfangen hatten, wiewohl sie hernach andere Wege einschlugen, wie Malebranche und Spinoza, waren nicht minder Selbstdenker, als es Des Cartes war. Freylich ist das System des Gassendi meistens vom Epikur entlehnt; aber jener zog die Epikurische Lehre vor, sofern sie mit seiner eigenen originalen Philosophie in mehrern Hauptpunkten zusammenstimte. In andern sehr wesentlichen Stücken änderte er die Epikurische Lehre so ab, daß Epikur selbst, bey aller Aehnlichkeit der Gassendischen Philosophie mit der seinigen, diese doch gewiß nicht für die seinige erkant haben würde.

In dem gegenwärtigen ersten Theile des dritten Bandes dieses Werks habe ich vornehmlich die Systeme des Des Cartes, Gassendi und Hobbes historisch erörtert. Die Cartesianische Philosophie habe ich anfangs nur nach ihren Hauptmomenten entwickelt, ohne sofort in's Einzelne hineinzugehen; da mir die Geschichte der Streitigkeiten, welche sie in den Niederlanden und in Frankreich hervorbrachte, Gelegenheit darbot, auch das Einzelne Merkwürdige derselben beyzubringen. Umständlicher als gewöhnlich habe ich die philosophischen Vorstellungsarten des Hobbes und Gassendi vorgetragen. Sie schienen mir eine größere Aufmerksamkeit zu verdienen, als ihnen in ältern historischen Werken zu Theile geworden ist.

 Ein

Ein gewisser Crispin hat neuerlich in einer zwar nur etwa sechs Zeilen betragenden, aber dennoch, da sie in der allgemeinen deutschen Bibliothek steht, unbezweifelbar überaus gründlichen Recension des zweyten Bandes dieses Werks den Wunsch geäussert, "daß ich meine Quellen immer angeführt haben möchte." Es mögen wohl manchmal gründliche Recensionen für die allgemeine deutsche Bibliothek durch besagten Crispin von Büchern verfertigt werden, die er nicht gelesen hat; aber jener Wunsch desselben beweist, daß er gründlich zu recensiren verstehe, sogar ohne das Buch durchgeblättert zu haben. Meine Quellen sind sämtlich in zum Theile sehr langen Noten unter dem Texte, vielleicht zu genau, angegeben. Crispin's Werke habe ich nicht genannt, eben deßwegen, weil es die Werke Crispin's sind.

Göttingen, im September
1801.

Der Verfasser.

Geschichte

Digitized by Google

Geschichte

der

neuern Philosophie

seit der

Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Dritter Band.

Erste Abtheilung.

Digitized by Google

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Drittes Hauptstück.

Geschichte der neuern Philosophie während des siebzehnten Jahrhunderts bis auf Leibniz.

Erster Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Des Cartes.

Im Anfange des siebzehnten Jahrhunderts entstand eine höchst merkwürdige Revolution in der Philosophie durch **Des Cartes**, der zuerst unter den neuern Philosophen darauf gerieth, einmal anzunehmen, daß bisher in der Philosophie noch nichts geschehen sey, und bey dieser Voraussetzung ganz von vorne anzufangen. Freylich war auf diesem Wege eher Hoffnung, daß man den Grund der Irrthümer und des Unbefriedigenden in den verschiedenen Systemen der ältern griechischen und der neuern Weltweisen entdecken,

 und

Digitized by Google

und nach dieser Entdeckung ein anderes und besseres werde aufführen können.

René des Cartes wurde gebohren im J. 1596 zu la Haye in der Normandie, und stammte aus einem edeln und angesehenen Geschlechte *). Die erste literarische Bildung erhielt er im Jesuitercollegium zu la Fleche, und schon hier zeichnete er sich durch eine feurige Phantasie, kühne Combinationsgabe, tiefe Denkkraft, und eine unersättliche Wißbegierde aus. Man kann in der Geschichte seines Gei-

stes

*) Das Hauptwerk zur Lebensgeschichte des Des Cartes, obwohl mit grosser Partheylichkeit abgefaßt, ist: La Vie de Mr. *Des Cartes*. Par Mr. *Baillet*; à Paris 1690. 4. Tomes II. Einen sehr brauchbaren Auszug daraus hat der Verfasser selbst besorgt: La Vie de Mr. *des Cartes* abregée; à Amsterdam 1693. 12. Aus diesem Werke haben fast alle spätere literarhistorische Schriftsteller geschöpft, auch Bayle und Brucker Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 200 sq. Zur Kritik desselben sind nachzusehen: Reflexions d'un Academicien sur la Vie de Mr. *des Cartes*, envoyées à un ami en Hollande; à la Haye 1692. 12. Sie sollen von dem Jesuiten Bouhours herrühren. Vgl. Nouveaux Memoires pour servir à l'histoire du Cartesianisme. Par M. G; à Paris 1692. 12. — Epistolae *Leibnitii*, Vol. III. ed. *Kortholt*. — Eloge de *René des Cartes*, Discours, qui a concouru pour le prix de l'Academie; par Mr. *Gaillard*; à Paris 1765. 8. — Eloge de *René des Cartes*, Discours, qui a concouru pour le prix de l'Academie; par Mr. *Thomas*; à Paris 1765. 8. Deutsch: Leipzig 1767. 8. Der Preis wurde unter die Verfasser dieser beyden Lobschriften getheilt. — Eloge de *René des Cartes* par Mr. *Mercier*; à Geneve et Paris 1765. Deutsch von K. A. Cäsar in den Philosophischen Abhandlungen und Lobreden über Preisaufgaben der Französischen und anderer Akademieen von dem Verfasser des Werks 2440 (Mercier); Leipzig 1777. 8. S. 281.

Digitized by Google

sie drey Hauptepochen unterscheiden. Die erste befaßt seine jugendlichen Studien; die zweyte seine Reisen; und die dritte die Periode seines Aufenthalts in den Niederlanden. Anfangs herschte in ihm das eifrigste Bestreben bloß aus Büchern zu lernen, und sich alle vorhandenen wichtigen Kenntniße seiner Zeit zu erwerben. Er las also alles durch einander, was ihm vorkam; besonders studirte er die verschiedenen philosophischen Systeme der Zeit, und daneben mit dem größten Eifer Mathematik und Astronomie. Von seiner fleißigen Lectüre der alten Classiker kann selbst der lateinische Styl in seinen Werken, der sehr leichtfließend und angenehm ist, ein Zeugniß geben. Nachdem er das Kloster la Fleche verlassen, und eine Zeitlang bey seiner Familie gelebt hatte, begab er sich nach Paris. Hier überließ er sich zwar jugendlichen Ausschweifungen, aber sein schon an ernsthafte Beschäfftigungen und an einsames Nachdenken gewöhnter Geist kehrte bald davon zurück. Er setzte jedoch seine Studien nach eben der Methode fort, wie er sie angefangen hatte, ohne Plan, unregelmäßig und unkritisch. Bey aller Mannichfaltigkeit von Kenntnissen, die er sich erwarb, mußte diese Art des Studirens eine von den Folgen haben, welche sie gewöhnlich hat; sie mußte eine Ueberfülle und Widerstreit der Ideen, Mangel an Gründlichkeit und an Zusammenhang dessen, was er wußte, nach sich ziehen. Er gesteht selbst in seiner Schrift: De methodo recte utendi ratione et veritatem in scientiis investigandi, worin er seine Studiengeschichte erzählt hat, daß er nach einem langen Zeitraume, wo er höchst fleißig gewesen sey, sich von allen Seiten in Verwirrung, Zweifel und Ungewißheit verwickelt gefunden habe. In der Philosophie war er von einem Systeme zum andern, von einer Theorie zur andern übergegangen,

gen, hatte sich für jede interessirt, hatte Gründe und Gegengründe kennen gelernt, und war zuletzt mit sich völlig uneinig geworden, was für ein System das wahre seyn möchte. Er gestand sich daher auch, daß alle seine Anstrengungen für ihn nur den einzigen Nutzen gehabt hätten, seine Unwissenheit einzusehen. In dem angeführten Werke sagt er einmal: Simulac studiorum curriculum absolvi, quo decurso mos est in eruditorum numerum cooptari, plane aliud coepi cogitare. Tot enim dubiis, tot erroribus implicatum me esse animaduerti, vt omnes discendi conatus nihil aliud mihi profuisse judicarem, quam quod ignorantiam meam magis magisque detexissem.

Dieses Gefühl, beständig von zweifelhaften Meynungen in der Irre herumgetrieben zu werden, bewog endlich den Des Cartes zu dem Entschlusse, einmal das Bücherstudium aufzugeben, Reisen in andere Länder zu machen, und im persönlichen Umgange mit Gelehrten und in der wirklichen Welt bessere Kentnisse zu suchen. Er gieng von Paris nach Holland, nahm Militairdienste unter dem Prinzen Moriz von Oranien, und lebte eine Zeitlang in Breda, wo er mit in Besatzung lag. Hier schrieb er sein Werk: De Musica, das ihn zuerst berühmt machte, und damals in mehrere Sprachen übersetzt wurde. Indessen blieb er nicht lange in Holland; sondern gieng im J. 1619 als Freywilliger unter die Bayrischen Truppen, die von Tilly commandirt wurden. In einem Winter lag er zu Neuburg an der Donau in den Winterquartieren, mochte da Musse haben, um seine Studien zu treiben, und hier ergriff ihn die Idee, die Philosophie ganz umzuschaffen, und ein neues System derselben aufzuführen. Er beschäfftigte sich mit der Idee so sehr, daß

er

Digitized by Google

er eine Wallfarth nach Loretto zur Mutter Gottes gelobte, wenn diese ihm in seinem Unternehmen beystände. Zu dem Projecte, was er einmal mit dem ganzen Feuer, dessen seine Phantasie fähig war, ergriffen hatte, kamen noch zufällig einige grausame Scenen des dreyßigjährigen Krieges, denen er als Augenzeuge beywohnte, und wodurch er bestimt wurde, im J. 1624 seinen Abschied vom Kriegsstande zu nehmen. Er that noch einige Reisen durch Schlesien, Polen, an der Ostsee herunter, durch Deutschland, Schweiz, Italien, Frankreich, und kehrte endlich wieder nach Holland zurück, um hier in Ruhe seinen Vorsatz auszuführen.

Schon bey seinen ersten gelehrten Studien hatte Des Cartes bemerkt, daß alle bisherigen philosophischen Systeme ihm keine Befriedigung gewährten. Er hatte also über die ganze Philosophie, wie sie damals war, abgeurtheilt, und hielt sich überzeugt, daß es schlechterdings keinen Satz gebe, von dem sich nicht das Gegentheil beweisen ließe; daß alles ungewiß und zweifelhaft sey; und daß dieses selbst auf alle übrige Wissenschaften Einfluß habe, da sie ihre Principien von der Philosophie entlehnen müßten. Er verglich die damalige Philosophie mit einem Gebäude, an welchem nach und nach eine Menge von Baumeistern gearbeitet und geflickt habe, dessen Theile daher nicht zusammenpaßten, sondern vielmehr mit einander im Widerstreite wären. Es müsse also einmal ein neues Gebäude angelegt und von einem und demselben Künstler vollendet werden; ohne daß dieser auf irgend ein schon vorhandenes Muster oder eine schon vorhandne Form Rücksicht nähme. Bey seinem Aufenthalte in der wirklichen Welt hatte Des Cartes keine bessere oder andere Ueberzeugung gewonnen; sondern diese war

Digitized by Google

vielmehr noch auf alle Art bestärkt worden. Er fand hier noch tausendfachen Aberglauben und Wahn, von welchem er sich schon befreyt hatte; er fand, daß Menschen an Meynungen hiengen, ohne irgend Gründe dafür zu haben; er fand eine noch viel größere Verschiedenheit und Abweichung der Meynungen über die wichtigsten Gegenstände, als er selbst in seinen Büchern angetroffen hatte. So brachte er von seinen Wanderungen nichts als die Lehre zum reinen Gewinne zurück, daß die Wahrheit unter den Menschen noch nicht erforscht sey, und wurde darüber zum entschiedensten Skeptiker. Der Skepticismus des Des Cartes hat indessen das Eigenthümliche, daß er nicht Gründe und Gegengründe zusammenstellte, um dadurch die Ungewißheit philosophischer Behauptungen zu zeigen; daß er nicht zweifelte, um zu zweifeln; sondern daß er es zum Ziele hatte, an den Platz des Ungewissen etwas Zuverlässiges zu setzen, wenn anders sich dieses entdecken ließe. Er war also nicht bloß niederreissend und zerstörend, wie es der Skepticismus der Pyrrhonier war; vielmehr hatte er den Zweck, auf einem zuvor ganz gereinigten Grunde desto sicherer und fester wieder aufzubauen. Des Cartes wollte durch den Skepticism zu einem festen Dogmatism gelangen. Da er also nach Holland zurückgekommen war, fieng er seine philosophischen Untersuchungen von neuem und auf eine neue Art an. Diese Periode, die er in Holland verlebte, vom J. 1629-1644 ist in seinem literarischen Leben die wichtigste und merkwürdigste. Er gab in derselben seine meisten mathematischen und philosophischen Schriften heraus, hatte hier die meisten Schüler, die seinen Unterricht genossen, und auch die meisten gelehrten Streitigkeiten. Im J. 1649 wurde er von der Königinn Christine von Schweden ein-

eingeladen, nach Stockholm zu kommen, und sie seine Philosophie zu lehren. Schon früher hatte er einen Ruf an den Hof Ludewigs XIII. Königs von Frankreich erhalten, diesen aber abgelehnt, theils um in seiner Unabhängigkeit zu bleiben und seinen Betrachtungen ruhig nachhangen zu können; theils aber auch wohl aus einer Abneigung gegen sein Vaterland überhaupt, und vorzüglich gegen den Aufenthalt in Paris. Die Einladung der Königinn Christine aber muß für seine Eitelkeit zu schmeichelhaft gewesen seyn, als daß er ihr hätte widerstehen können. Diese geistvolle Fürstinn hatte die berühmtesten Gelehrten der Zeit um sich her versammelt, nahm selbst an ihren Arbeiten und Beschäfftigungen den lebhaftesten Antheil, und erhob sich dadurch zu einem Gegenstande der allgemeinen Bewunderung. Da sie aber sehr launigt und in ihrer Denkart höchst unbeständig war, so konten nur Wenige sich lange in ihrer Gunst behaupten. Des Cartes gewann diese in einem hohen Grade und zog sich dadurch sehr viele Neider und Widersacher zu, zumal da die Königinn auch in politischen Angelegenheiten anfieng, ihn zu Rathe zu ziehen. Hiervon waren Verdrüßlichkeiten eine natürliche Folge; wozu noch das rauhe Klima kam, und die ungewöhnliche Lebensart, die der Gesundheit des Des Cartes nachtheilig wurden. Er bekam ein hitziges Fieber, und starb im J. 1650. Auf Befehl der Königinn, die über seinen Tod höchst betrübt war, erhielt er eine sehr ehrenvolle Grabschrift.

Wenn man das wissenschaftliche Verdienst des Des Cartes beurtheilen will, so muß man bey ihm den Mathematiker, Physiker, Astronomen und Kosmophysiker von dem Philosophen un-

terscheiden. In den erstern Hinsichten war er unvergleichbar grösser, als in der letztern. Die Geometrie, so wie die Dioptrik, die Mechanik, sind von ihm ausserordentlich erweitert worden, und er war es, der die großen Erfindungen, welche nachher Newton, Leibniz u. a. in diesen Wissenschaften machten, vorbereitete. Wo er sicher rechnen und messen konte, da machte er auch wirklich neue wichtige und gegründete Entdeckungen. In der Kosmophysik und Astronomie war dieses weniger der Fall; die Axiome, von denen er hier ausgieng, und auf welche er seine geometrische Methode anwandte, waren nicht Axiome, wie sie die eigentliche Mathematik zum Grunde legt und zum Grunde legen darf; es waren willkührliche Hypothesen, die er nach einseitigen oder gar falschen Beobachtungen voraussetzte. Aus einer solchen Hypothese z. B. von der Centrifugalkraft, gieng seine Wirbeltheorie hervor, die sich schon damals nicht gegen Anfechtungen behaupten konte, und in der Folge durch das Newtonsche System ganz umgeworfen wurde. In der Astronomie nahm er sich inzwischen des Copernicanischen Systems an, und trug dadurch sehr viel zur allgemeinen Verbreitung und Annahme desselben bey. Dies gehört nun hierher weiter nicht. Ich mußte es aber deßwegen im Allgemeinen berühren, weil eigentlich die Werke mathematischen, physikalischen, meteorologischen und kosmophysischen Inhalts es waren, welche auch einen Glanz auf die Philosophie des Des Cartes warfen, und diese bey seinen Zeitgenossen und der Nachwelt so berühmt gemacht haben, was sie durch sich selbst schwerlich geworden seyn würde, wenigstens nicht bey der Nachwelt. So aber wurde man durch das wissenschaftliche Interesse, das jene haben, soferne sie wirklich

Digitized by Google

ich Wahrheit, oder doch sinnreiche, kühne, erhabene Hypothesen enthalten, an diese immer erinnert, und man dachte unter dem Namen der Cartesianischen Philosophie oft mehr an seine Physik und Kosmophysik, als an seine eigentliche Philosophie selbst. Diese letzte reducirte sich genau besehen auf einige allgemeine praktische Lehren über die philosophische Methode, gegen welche zum Theile, besonders wie Des Cartes sie verstand und anwandte, sich noch Manches erinnern läßt; zweytens auf einen Versuch der Selbstverständigung in der Metaphysik, der in den Meditationibus de prima philosophia enthalten ist; wobey Des Cartes von der entschiedensten Skepsis ausgieng, aber sich sehr bald in den einseitigsten und unphilosophischsten Dogmatismus verlor; ferner auf eine mechanische Psychologie, die er in mehr kleinern Schriften, z. B. in dem Tractate: *De homine et de formatione foetus* ausführte; endlich auf einen Tractat: De passionibus animae, in welchem auch seine Begriffe über Moral vorkommen *).

Des

*) *Renati Cartesii* Opera omnia; Amstelod. 1692. Voll. IX. — *Renati Cartesii* Opera philosophica, quibus continentur *Meditationes de prima philosophia; Principia philosophiae*; Dissertationes *de Methodo, Dioptrice, Meteora*, et Tractatus *de passionibus animae*. His accessit nova hac editione Tractatus *de homine et formatione foetus* cum notis *Ludov. de la Forge*, et in fine de quibusdam argumentis annotationes etc. Francof. ad Moen. 1692. 4. — *Ejusd.* Epistolae omnes partim ab auctore latino sermone conscriptae, partim cum responsis doctorum virorum ex gallico translatae: in quibus omnis generis quaestiones philosophicae tractantur et explicantur plurimae difficultates, quae in reliquis ejus operibus occurrunt. Part. III. Ed. II. Francof. ad Moen. 1692. 4. Von den meisten der oben erwähnten Schriften giebt es auch mehrere einzelne Ausgaben.

Digitized by Google

Des Cartes nahm sich vor, Alles was er wußte, alle andre Systeme und Meynungen, die er gefaßt hatte, zu vergessen und gleichsam aus seiner Seele auszulöschen, und sich bloß daran zu halten, wozu ihn sein eigenes Bewußtseyn und Nachdenken darüber führen würden. Diesem Vorsatze gemäß legte er folgende logische Principien als Regeln der Reflexion zum Grunde, die seine ganze Manier zu denken und zu forschen charakterisiren. I. Nichts ist wahr, was nicht innere Evidenz im Bewußtseyn hat, oder was die Vernunft nicht so deutlich und bündig erkennt, daß ein Zweifel daran schlechthin unmöglich ist. II. Beym Nachdenken muß man von dem Einfachen und unmittelbar Verständlichen ausgehn, und in einer ordentlichen regelmäßigen Schlußreihe zu dem Zusammengesetztern, Dunkeln und Schweren fortschreiten. Dies ist die Methode der Geometrie, die in ihrer Art die zuverlässigste ist. III. Man muß die Mittel, die Wahrheit zu finden, und zugleich die Schwierigkeiten, welche dem Gebrauche derselben im Wege stehn, sorgfältig sammeln und kennen lernen; hernach die Schwierigkeiten in so viel Bestandtheile auflösen, wie nöthig ist, sie zu heben; nie aber hier einen Sprung machen und eine Lücke lassen. IV. Man muß nichts für wahr halten ohne Gründe, etwa auf Autorität, des Beyspiels Anderer wegen. Diese wenigen Regeln machen in der Hauptsache die praktische Logik des Des Cartes aus. Er hat sie aber weder recht verstanden, noch recht gebraucht. Besonders von der Evidenz und Bündigkeit einer Erkentniß, sofern die Bündigkeit nicht bloß von den nächsten, sondern von den letzten Principien abhängt, waren seine Vorstellungen noch unrichtig oder unentwickelt geblieben.

Nach

Digitized by Google

Nach der obigen Methode fieng nun Des Cartes seine philosophischen Betrachtungen von dem Puncte an, daß er nichts wisse, und hierin ist er in der Geschichte der philosophirenden Köpfe bis zu seiner Zeit einzig. Was sich ihm hier zuerst darbieten mußte, war das Bewußtseyn seiner selbst. Dis konte er in seinen geistigen Zuständen, in seinem Empfinden, Vorstellen und Denken nicht verkennen. Er nahm in sich selbst unmittelbar eine Thätigkeit wahr, die er auf keine Weise zu bezweifeln vermochte. Hierdurch drang sich ihm zuvörderst die Ueberzeugung von seinem eigenen Daseyn, seiner wirklichen Existenz auf. Daher sein berühmter Schluß: Cogito, ergo sum, den man seltsam finden muß, wenn man nicht weiß, wie er darauf gerieth, und warum er damit anhob.

Man hat aber dieses Princip des Des Cartes sehr viel getriezelt. Gassendi, der Gegner desselben, und wohl der scharfsinnigste von allen Gegnern, die er hatte, parodirte es durch: Ludificor, ergo sum: Mein Bewußtseyn hat mich zum Besten, und also existire ich; dieses würde doch, wie Gassendi wähnte, ein falscher Schluß seyn. Allein das wäre es nicht. Ludificor, ergo sum, läßt sich ganz consequent schließen. Denn ehe mich Jemand zum Besten haben kann, muß ich doch existiren, und folglich kann ich mit Recht das letztere aus dem erstern folgern; Ludificor, ergo sum, ist insofern identisch mit Cogito, ergo sum. Andere haben die Form des Enthymems getadelt; es sey im Cirkel abgefaßt; man könne auch sagen: Sum cogitans, ergo sum. Allein dieser Cirkel ist hier unvermeidlich. Des Cartes suchte ein erstes Princip; dies war sein eignes Seyn;

selbst solche Erkenntnisse, die er aufs evidenteste einzu-sehen glaubt, bloße Täuschungen wären. Hingegen mit dem Erweise des Daseyns Gottes wird zugleich die Evidenz aller Wahrheit in ihrem Ursprunge und in ihrer Gültigkeit begründet. Denn da Gott der Urheber des Menschen und des Universum's ist, so ist Er auch der Urheber der Wahrheit; und es widerspricht der Wahrhaftigkeit und Unveränderlichkeit Gottes, daß er den Menschen habe durchaus betriegen wollen, oder daß er nur zugelassen habe, daß der Mensch sich selbst immer betriege. Es giebt demnach Grundbegriffe und ewige Grundgesetze der Wahrheit, und diese sind alle angebohren, und von Gott unmittelbar der menschlichen Seele eingepflanzt.

Man sieht hier schon offenbar nicht nur die raschen Sprünge, welche Des Cartes in seinen Schlüssen machte, sondern auch den logischen Zirkel, in welchem er sich dabey herumdrehte. Er nahm anfangs die Deutlichkeit und unmittelbare Intuitivität des Denkens für das Kriterium des Wahren an, gab aber doch zu, daß eine Täuschung dabey statt finden könne, und mithin die Skepsis an aller Wahrheit der Möglichkeit nach übrig bliebe. Demungeachtet folgerte er aus dem bloßen Denken eines vollkommensten Wesens als Kriterium der Wirklichkeit die nothwendige Existenz desselben, und brauchte nun diese wiederum, um daraus die Untrieglichkeit jenes Kriterium's zu beweisen. Also aus einem ungewissen Kriterium folgerte er den Satz: Es ist ein Gott, als apodiktisch gewiß, um mit Hülfe dieses Satzes jenes ungewisse Kriterium zur Gewißheit zu erheben. Hier begieng er offenbar einen Erschleichungsfehler. Wenn die Deutlichkeit des Denkens an und für sich noch ein unsicheres Kriterium

des

Digitized by Google

des Wahren ist, so ist auch die Existenz Gottes unsicher, sofern sie bloß auf eine deutliche Idee des vollkommensten Wesens sich stützt; und ist diese unsicher, so kann aus ihr nimmermehr auf die Existenz einer gewissen Wahrheit überhaupt, die von Gott der Seele unmittelbar mitgetheilt wäre, geschlossen werden.

Indessen raisonnirte Des Cartes in seinem einmaligen Schlußgange nun immer weiter. VIII. Gott als das unendliche Wesen ist auch der Urheber des Universum's. Dieses ist unendlich, wie er selbst ist. Es giebt kein bloßes Leeres, sondern überall ist Materie. Wo Materie ist, ist Ausdehnung, und ohne die Materie ist die Ausdehnung nichts; die Materie und die Ausdehnung sind identisch. Man kann das charakteristische Merkmal der Körperwelt Materie oder Ausdehnung nennen: das ist einerley. Sofern die Materie ausgedehnt ist und eine Theilung zuläßt, steht sie den denkenden Substanzen, die einfach sind, entgegen, und es lassen sich überhaupt zwey Gattungen von Substanzen specifisch unterscheiden, die ausgedehnten und die einfachen, körperliche und geistige Substanzen. IX. Sofern das Universum von Gott erschaffen ist, konte es nicht so vollkommen seyn, wie sein Schöpfer. Es besteht also aus unvollkomnen Substanzen, die sich in verschiedenen Graden der Vollkommenheit befinden. Als unvollkommen und als Substanzen, die den Grund ihres Daseyns nicht in sich selbst haben, können sie auch nicht durch sich existiren; sondern bedürfen in jedem Momente der Assistenz Gottes zu ihrer Erhaltung; denn ohne diese würden sie augenblicklich in das Nichts versinken. Des Car-

tes stellt daher die Fortdauer der Dinge nicht als eigentliche Fortdauer, sondern als unaufhörliche Wiederhervorbringung derselben durch die Gottheit in jedem Momente vor. Dies ist das sogenannte System der Assistenz Gottes, was die Schüler des Des Cartes hernach, hauptsächlich in Beziehung auf das Problem über den Grund der Harmonie zwischen Leib und Seele, noch weiter ausbildeten und modificirten. X. Das Wesen der Körper besteht in den drey Abmessungen, in die Länge, Breite und Tiefe, die also Des Cartes nicht bloß für nothwendige Eigenschaften des Raumes, sondern für Eigenschaften der Materie selbst hielt und freylich halten mußte, da er Materie und Raum identisch nahm. Nun entsteht aber die Frage: Dachte er dabey gar nicht an die Solidität, oder wie erklärte er diese? Er dachte allerdings daran und erklärte sie folgendermaßen. Auf die Solidität der Materie, sagt er, schließen wir bloß aus dem Widerstande, den ein Körper unserer Berührung entgegensetzt, und vermöge dessen er seinen Ort zu behaupten sucht. Nun nehmt aber einmal an, fährt Des Cartes fort, daß die Materie, so wie ihr sie berühret, immer vor euch wiche, wie der bloße Raum vor der Berührung immer weicht. Wir hätten dann keinen Grund, der Materie Solidität beyzumessen, und doch würde die Materie dieselbe seyn, die sie vorher war. Die Solidität wird also aus einem zufälligen Verhältnisse der Materie geschlossen, und ist keine wesentliche Eigenschaft derselben. Diese letztere bestehe vielmehr bloß in der Ausdehnung und ihren drey Abmessungen in die Länge, Breite und Tiefe. Daß aber die Materie nicht weicht und dem Drucke widersteht, kommt theils daher, weil sie nicht weichen kann, indem als-

les

Digitized by Google

les mit Materie angefüllt ist (wogegen doch sich einwerfen ließ, warum denn der bloße Raum vor der Berührung wiche?); theils von dem verschiedenen Grade der bewegenden Kraft, die von der Gottheit im Universum verbreitet wurde. Eben weil Des Cartes die Materie und die Bewegung für die Grundprincipien der Körperwelt hielt, so that er einen ähnlichen Ausspruch, wie einst Archimedes: Gebt mir Materie und Bewegung, und ich will euch Welten bauen.

Des Cartes unterschied das Lebensprincip von dem Seelenprincipe. Jenes ist in der Natur der Grund aller vegetabilischen und animalischen Bewegung; dieses ist der Grund des Denkens und der Erkentniß. Das letztere komt bloß den Menschen zu, nicht den Thieren; und daher die berühmte Behauptung des Des Cartes, daß die Thiere bloß belebte Maschinen seyen, die aber kein Empfindungs- und Vorstellungsvermögen und noch weniger ein Willensvermögen hätten. Man sollte glauben, daß die oberflächlichste Beobachtung der Thiere und Vergleichung ihrer psychologischen Aeusserungen mit den menschlichen den Des Cartes vom Gegentheile überzeugt haben müßte; aber er wußte dennoch seiner Behauptung eine gewisse Wahrscheinlichkeit zu geben. Er berief sich darauf, daß der menschliche Körper viele scheinbar willkührliche Verrichtungen bewirke, wozu es der Seele gar nicht bedürfe, die auch die Seele nicht einmal erkenne und noch weniger bestimme. Die Bildung des Kindes im Mutterleibe geht ohne Erkentniß des Kindes und der Mutter selbst vor sich. Ist das Kind gebohren, so werden alle seine Thätigkeiten zunächst durch die Disposition des Körpers bestimt,

 und

und die Seele nimt daran keinen thätigen Antheil, wenn sie auch jene in der Folge erkennt. Auch bey erwachsenen Menschen geschehen viele körperliche Verrichtungen ohne alle Beyhülfe der Seele; sie geschehen nicht, weil die Seele sie erkennte und bestimte; sondern die Seele erkennt und bestimt sie, weil sie durch den Körper geschehen. Daß der Körper unabhängig von der Seele scheinbar willkührlich wirken könne, bewies Des Cartes auch daraus, daß, wenn wir irgend wohin gehen wollen, so bewegt sich der Körper über die Strassen fort, ohne daß wir nur einmal daran denken, den Körper so oder so zu bewegen; dieser bewegt sich selbst nach einer in ihm liegenden Disposition. Wenn wir ausgleiten und fallen wollen, so macht der Körper allerhand Wendungen und Biegungen, um das Gleichgewicht zu erhalten oder wiederherzustellen und das Fallen zu vermeiden. Diese Wendungen und Biegungen werden nicht von der Seele bestimt, etwa nach Begriffen vom Gleichgewichte und den Bedingungen desselben, sondern ganz instinctmäßig vom Körper. Nun denke man sich einmal, daß im Menschen die erkennende, denkende und wollende Seele nicht wäre, so wäre der Mensch eine bloß belebte körperliche Maschine, und dergleichen sind die Thiere. Alle ihre Aeusserungen sind bloße Folgen der körperlichen Organisation und des Lebensprincips, welches in dieser wirkt. Die äussern Dinge machen auf das Lebensprincip Eindrücke, und dieses wird dadurch gereizt, den Körper auf eine bestimte Weise in Thätigkeit zu setzen. Es war consequent, daß Des Cartes den Thieren auch das Empfindungsvermögen absprach, und alles, was bey den Thieren einen Empfindungszustand ausdrückt, auf bloße körperliche Bewegung zurückführte. Die Gründe, welche er brauchte, sind höchst sonder-

sonderbar. Bey einem plötzlichen grossen Getöse entsetzt sich Jemand; das thut auch der Hund, der neben ihm liegt. In jenem ist dies ursprünglich eine Erschütterung des Körpers, so wie die Gegenstände, die ihn, etwa wenn er sich in einem möblirten Zimmer befindet, umgeben, auch erschüttert werden. Das Hören des Getöses, der Begriff von Schrecken, Furcht, das sind bey Jenem Seelenzustände, die erst folgen, nachdem die Erschütterung des Körpers schon vorhergegangen ist, die aber bey dem Hunde gar nicht eintreten. Ferner daraus, daß ein Hund schreyt, wenn er geschlagen wird, darf man gar nicht schließen, daß er Empfindung habe. Ein Schauspieler ahmt alle Gebehrden nach, wodurch sich ein gewisser Empfindungszustand äusserlich verräth, ohne daß er doch wirklich in diesem Zustande wäre; die äussern Gebehrden sind also gar keine sichere Zeichen des Innern. Oft leiden Menschen die heftigsten Schmerzen, wie bey chirurgischen Operationen, thun aber im Aeussern, als ob sie nicht das geringste davon empfänden. Das Schreyen des Hundes ist nach Des Cartes nichts weiter, als die Reaction der körperlichen Hundsmaschine gegen die Action des Stockes. Gleichwohl sprechen gegen diese Behauptung die gemeinsten Erfahrungen von den Thieren, von der Aehnlichkeit ihrer sinnlichen Organisation mit der unsrigen, ihres sinnlichen Benehmens mit dem unsrigen, zu laut, als daß man sie für etwas mehr als für eine eigensinnige schlechthin unerwiesene Hypothese halten könte. Das Lebensprincip, was in den Thieren wirkt, wirkt auch im Menschen, und macht nebst der Organisation der Materie seine animalische körperliche Natur aus *).

Des

*) Die Behauptung, daß die Thiere Maschinen seyen, hätte

Des Cartes hat sich ausserordentlich viel Mühe gegeben, den körperlichen Mechanism zu erforschen und zu erklären. Er anatomirte in der Absicht sehr viele Thiere, und nahm auch hier die Miene eines originalen Untersuchers an. Als ihn einst ein fremder Gelehrter besuchte und nach seiner Bibliothek fragte, wies er auf ein aufgeschnittenes Kalb hin mit den Worten: Voila ma bibliotheque. Seine Tractate: De homine vt machina und De formatione foetus enthalten ein System der Physiologie und der mechanischen Psychologie. Er beschreibt in jenem eine Maschine, welche ganz dieselben Wirkungen hervorbringen würde, wie der menschliche Körper, wenn man nur im Stande wäre, sie zu beleben. Das Princip des Lebens setzte er in die sogenannte Zirbeldrüse (glandula pinealis) im Gehirne, von welcher aus sich die Lebensgeister in den Körper verbreiteten, und in welche sie wieder zurücke

hatte schon vor dem Des Cartes ein Spanier, Gomez Pereira, in einem Werke betitelt: Margarita Antoniana, aufgestellt. S. *Bayle* Dict. Art. *Pereira*. Man hat deßwegen geglaubt, daß jener sie von diesem entlehnt habe. Allein sie war, wie Brucker (Hist. crit. philos. Tom. IV. P. II. p. 29.) richtig bemerkt, eine natürliche Folge seines psychologischen Systems überhaupt. Da er die menschliche Seele als denkende Substanz annahm, und aus diesem Charakter derselben ihre Immaterialität und Unsterblichkeit folgerte; so konte er den Thieren keine Seele zuschreiben, und mußte diese für belebte Maschinen erklären. S. *Cartesii* Princip. philos. P. I. art. 50. Epp. P. I. ep. 54. 67. P. II. ep. 2. Vergl. die Vorrede von *Claude Clerselier* zu der französischen Uebersetzung des Tractats de homine vt machina, die auch in's Lateinische übersetzt vor der Ausgabe des Originals (Amsterd. 1677. 4.) steht. Die Cartesianer wurden in der Folge über diesen Punct des Cartesianismus, die Thierseelen betreffend, streitig.

Digitized by Google

rückströmten. Eben diese Drüse wies er auch der denkenden Seele zum Sitze an, weil sie von derselben aus, da jene im Mittelpuncte des Gehirns befindlich sey, die Lebensgeister und mittelst dieser den Körper am besten regieren könte. Zu des Des Cartes Zeit fand die Hypothese, so wie das physiologische und psychologische System desselben überhaupt, bey Einigen Beyfall; itzt gehört sie zu den antiquirten physiologischen und psychologischen Grillen. Nicht nur ist der Begriff von einem räumlichen oder örtlichen Sitze der Seele, als eines einfachen geistigen Princips, ganz widersinnig; sondern man hat auch die Beobachtungen gemacht, daß manchmal jene Drüse im Gehirne, in welcher die Seele ihren Sitz haben sollte, verknorpelt und verknöchert ist; und Haller bemerkt sogar einen Fall, wo sie ganz fehlte, obgleich die Menschen bey ihrem Leben so gut empfunden und gedacht hatten, wie andere.

Die eigentliche Seele im Menschen existirt nach dem Des Cartes ganz für sich und unabhängig. Ihr Geschäfft ist Empfinden, Erkennen, Denken und Wollen. Der Körper empfindet gar nicht, sondern die Seele ist es, welche empfindet, und das eigentliche Wesen des Menschen besteht nur in der Seele. Was die Ideen betrifft, welche die Seele hat, so schied sie Des Cartes in drey Gattungen. Die erste begreift diejenigen, welche sich auf äussere körperliche Gegenstände beziehen, und also von aussen in's Gemüth kommen, wie z. B. die Idee der Sonne, nachdem Jemand die Sonne einmal oder öfter gesehen hat. Die zweyte begreift die von der Seele künstlich nach ihren innern Gesetzen gemachten Ideen (notiones factitias) z. B. die Idee der Sonne, wie sie sich ein

gelehrter Astronom oder Kosmophysiker bildet. Die dritte Classe enthält die angebohrnen Ideen, die auch natürliche (ideae naturales) vom Des Cartes genannt werden; dergleichen sind die Ideen von Gott, vom Geiste, von den Naturen, welche wir schlechthin Wesen oder Substanzen heissen, von den geometrischen Formen, von den Axiomen der Mathematik. Das Kriterium, wonach Des Cartes die angebohrnen Ideen bestimte, war nicht etwa die Allgemeinheit derselben, wie beym Plato, sondern die Intuitivität derselben, ihre Evidenz. Soferne sie Des Cartes mit der vollesten und bestimtesten Deutlichkeit zu denken wähnte, hielt er sie für angebohren. So dachte er sein eigenes Seyn mit der höchsten Evidenz; gleichwohl beruhte nach seiner Meynung dieses Seyn nur auf dem Denken; er erklärte also sein Wesen für eine denkende Substanz; da er aber diese Idee nicht von aussen bekommen haben konte, so erklärte er sie für angebohren. Derselbe Fall war mit den mathematischen Axiomen und Formen, die er bloß ihrer Evidenz wegen für angebohren hielt. Es bedarf wohl keiner Erinnerung, wie unbestimt und schwankend dies Kriterium der angebohrnen Ideen war; denn es beruhte dabey alles auf der subjectiven Klarheit des Bewußtseyns und der Ueberzeugung, die bey verschiedenen Menschen und demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten äusserst verschieden ist; wodurch also das Kriterium einer Täuschung der Phantasie und des Gefühls beständig ausgesetzt bleibt. Auch ließ sich nach diesem Kriterium die Zahl der angebohrnen Ideen nie vollständig bestimmen.

Die Möglichkeit der Wahrnehmung von Sinnengegenständen erläuterte Des Cartes hierbey folgender

dermaßen. Die äussern Dinge setzen durch ihre Eindrücke die Lebensgeister in Bewegung; diese steigen hinauf zum Gehirne und bilden in demselben einen Canal oder Typus, der jenen Eindrücken und ihrer bestimten Beschaffenheit correspondirt. Dieser Typus ist nicht die Idee des Gegenstandes selbst; sondern die Seele erkennt den Typus, und nun entsteht erst die Idee in ihr, die also von dem Typus sowohl als dem Gegenstande des Eindrucks völlig verschieden ist. Durch ihre Denkthätigkeit verbindet und bearbeitet die Seele jene Ideen nach ihren innern Gesetzen. Aus den Ideencanälen im Gehirne und der Strömung der Lebensgeister aus einem in den andern leitete Des Cartes auch das Phänomen der mechanischen und unwillkührlichen Ideenassociation ab. Gesetzt Jemand ist an einem gewissen Orte, so bekomt er zu gleicher Zeit und in Beziehung auf denselben mancherley Eindrücke. Diese bilden im Gehirne mancherley Ideencanäle, die an einander grenzen. Wird nun einmal durch Zufall einer jener Eindrücke erneuert, so strömen die Lebensgeister auf's neue in den alten ihm entsprechenden ehedem schon gebildeten Ideencanal hinein, und aus diesem strömen sie in die benachbarten Canäle, und erwecken die daran haftenden Ideen. So entspringt die Ideenassociation. Auch diese Hypothese hat so viel gegen sich, daß sie in der neuern empirischen Psychologie aufgegeben ist.

In Ansehung des Verhältnisses des Körpers zur Seele entstand beym Des Cartes die Frage: Worin liegt der Grund der genauen Harmonie zwischen beyden, daß auf bestimte Veränderungen des Körpers bestimte Veränderungen der Seele erfolgen, und umgekehrt, ungeachtet beyde von ganz verschiede-

ner substantieller Natur und von einander unabhängig sind. Den ältern Philosophen konte diese Frage nicht einfallen, da sie den Gegensatz zwischen Geist und Körper nicht so scharf dachten, wie Des Cartes; die gegenseitige Einwirkung beyder also nicht das Unerklärliche für sie haben konte, was sie nach jenem Gegensatze haben mußte; denn bey diesem erschien die gegenseitige Einwirkung beyder auf einander als ganz unmöglich. Den physischen Einfluß des Körpers auf die Seele und umgekehrt leugnete Des Cartes auch deßwegen, weil dieselbe Quantität der Bewegung in dem Körper erhalten werden müsse nach einem Naturgesetze, welches die Seele nicht abzuändern vermöge, welchem aber widersprochen würde, sobald man den physischen Einfluß gestatte. Der Körper behalte also immer dieselbe Quantität der Bewegung, und der Seele sey hierauf gar keine andere Einwirkung übrig, als daß sie die Direction der Bewegung nach ihrer Willkühr leite. Um aber die Harmonie zwischen Seele und Körper zu erklären, nahm Des Cartes eine bloße Zusammengesellung beyder Substanzen, des Körpers und der Seele, an, und das Mittelglied ihrer Verbindung sey die Gottheit (systema assistentiae). Gott erhält in jedem Momente durch seine Assistenz den Körper sowohl als die Seele in ihrem Daseyn; er ist insofern der metaphysische Grund ihrer gegenseitigen Veränderungen, als er der Seele in demjenigen, was sie nicht durch eigene Freyheit bewirken kann, Beystand leistet. Diese Hypothese des Des Cartes ward die erste Ursache, daß das Problem vom Grunde der Harmonie zwischen Leib und Seele eine Lieblingsmaterie der Metaphysiker bis fast auf die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts geworden ist.

Die

Digitized by Google

Die Freyheit der Seele bewies Des Cartes daraus, daß sich die Seele frey denke. Aus der Freyheit aber folgerte er wiederum die Möglichkeit des Irrthums. Gott selbst kann nicht die Ursache des Irrthums seyn; auch hängt der Irrthum nicht vom Verstande, sondern vom Willen ab; und in Beziehung auf die Gottheit ist er eine bloße Negation; in Beziehung auf die Menschen aber eine Privation. Der Verstand des Menschen ist beschränkt; hingegen der Wille in gewissem Betrachte unbeschränkt; er kann sich auch über das hinaus erstrecken, was wir nicht klar und deutlich wahrnehmen, und dadurch geschieht es, daß wir in Irrthum gerathen. Daß uns aber Gott einen beschränkten Verstand gab, kann ihm auf keine Weise zum Vorwurfe gereichen; denn diese Eigenschaft war für einen erschaffenen Verstand nothwendig. Daß hingegen der Wille frey ist, stimte abermals mit der Natur des Willens zusammen, und drückt die höchste Vollkommenheit des Menschen aus, sofern er dadurch selbstständiger Urheber seines Thuns und Lassens wird. Da wir inzwischen die Macht Gottes als unermeßlich anerkennen müssen, so könte leicht die Behauptung frevelhaft scheinen, daß die Menschen etwas zu thun im Stande wären, was nicht von Gott vorher angeordnet sey, und damit wäre die menschliche Freyheit wieder aufgehoben. Aus dieser Schwierigkeit glaubte Des Cartes sich durch die Bemerkung herauswinden zu können, daß der menschliche Geist ein endliches Wesen, Gottes Macht aber und Vorausbestimmung der Dinge unendlich sey; daher wären wir nicht fähig, das Verhältniß zu beurtheilen, in welchem die Freyheit der menschlichen Seele zur göttlichen Allmacht und Allweisheit stehe. Gleichwohl verliere dadurch die wirkliche Existenz der Freyheit nichts, indem wir von

ihr

ihr mittelst des Bewußtseyns derselben als einer evidenten Thatsache überzeugt wären, und also gar keinen Grund hätten, sie zu leugnen oder zu bezweifeln *).

Manches Merkwürdige in Beziehung sowohl auf die Seelenlehre als auf die Moralphilosophie enthält auch der Tractat des Des Cartes de passionibus animae. Jedes Ereigniß heißt Leiden (passio) in Ansehung des Subjects, welchem dasselbe begegnet, und Thun (actio) in Ansehung dessen, was die objective Ursache davon ist. Es giebt kein Ding, das mit unserer Seele in unmittelbarer Verknüpfung stände, als der Körper, und was daher in jener Leiden ist, ist in diesem Thun. Die Lebenswärme und die Bewegungen der Gliedmaßen gehen vom Körper aus, und die Gedanken von der Seele; die letztere ist es nicht, welche dem Körper Lebenswärme und Bewegung mittheilt. Die lebendigen und feinern Theile des Bluts, welche die Wärme in dem Herzen verdünnt, strömen unablässig und in großer Menge in die Höhlungen des Gehirns; sie bewirken da die Lebensgeister, welche im Gehirne von den andern minder feinen Theilen des Blutes abgesondert werden. Diese Lebensgeister sind also auch materiell, aber sie sind von der feinsten Materie und haben die schnellste Beweglichkeit. Die einzige Ursache aller Bewegungen der Gliedmaßen ist, daß einige Muskeln zusammengezogen und dadurch die jenen correspondirenden erweitert werden. Der Grund aber, warum ein Muskel mehr zusammengezogen wird, liegt darin, daß eine größere Menge von Lebensgeistern in ihn einströmt, als in die ihm correspondirenden. Die

Bewe-

*) *Cartesii* Princip. philos. P. II. Cf. *Bilfinger* Dissert. de harmonia animi et corporis maxime praestabilita P. IV §. 73.

Digitized by Google

Bewegungen der Lebensgeister entspringen aber theils aus der Verschiedenheit der Bewegungen, welche in den Organen der Sinne durch die Objecte derselben erzeugt werden, theils auch aus der ungleichen innern Regsamkeit der Stoffe, aus welchen die Lebensgeister selbst bestehen.

Alle Glieder des Körpers können bewegt werden mittelst der Objecte der Sinne und der Lebensgeister ohne alle Mitwirkung der Seele; und so bleibt keine Function übrig, die wir der Seele als eigenthümlich beymessen könten ausser dem Denken. Die Aeusserungen des Denkens aber sind zwiefach; einige sind Thätigkeiten (actiones); andere sind Leidenschaften oder Affecten (passiones sive affectus). Zu den Thätigkeiten gehören alle unsere Willensäusserungen, weil wir fühlen, daß diese unmittelbar von der Seele herrühren *und von ihr allein* abzuhangen scheinen. Im Gegentheile *die Leidenschaften* sind Arten von Vorstellungen oder Gedanken, welche in der Seele angetroffen werden. Unsere Willensäusserungen sind wiederum von zwiefacher Art; einige sind Thätigkeiten der Seele, die auf diese selbst gerichtet sind, z. B. Gott lieben; andere sind auf unsern Körper gerichtet, wie die Willensentschlüsse, gewisse Körper zu bewegen. Unsere Vorstellungen sind ebenfalls von zwiefacher Art; einige haben ihren Grund in der Seele; andere im Körper. Jene sind die Vorstellungen unserer Willensbestimmungen und alle Einbildungen und Gedanken, welche von diesen abhangen; wenn dieselben auch zu den Leiden (passionibus) gehören, so werden sie doch ihres Grundes wegen Thätigkeiten genannt. Die Vorstellungen, welche sich auf Gegenstände beziehen, die nicht existiren, oder auf solche, die bloß denkbar sind, hangen

vor-

vorzüglich vom Willen ab, und sind mehr Thätigkeiten als Leiden. Andere hingegen, die ihren Grund bloß im Körper haben, und von den auf verschiedene Weise in Bewegung gesetzten Lebensgeistern herrühren, sind Leiden. Die Vorstellungen, welche sich auf die Gegenstände ausser uns beziehen, nehmlich auf die Objecte unsrer Sinne, werden von diesen Objecten hervorgebracht, als welche gewisse Bewegungen in den Organen der äussern Sinne erregen, und dadurch auch mittelst der Nerven im Gehirne gewisse Bewegungen erzeugen, welche bewirken, daß die Seele dieselben empfindet. Es giebt auch Vorstellungen, welche wir auf den Körper selbst, und andere, welche wir auf die Seele selbst beziehen. Die Leiden der Seele sind Vorstellungen oder Empfindungen oder Bewegungen derselben, welche insbesondre auf sie bezogen, und durch irgend eine Bewegung der Lebensgeister hervorgebracht, erhalten und verstärkt werden. Die Seele ist allen Theilen des Körpers gemeinschaftlich; ihre Functionen aber verrichtet sie am meisten im Gehirne, und zwar nach der schon oben erwähnten Hypothese des Des Cartes nicht in dem ganzen Gehirne, sondern in der Zirbeldrüse, die in der Mitte desselben liegt. Daß diese Drüse der vornehmste Sitz der Seele sey, soll auch daraus erhellen, daß alle Theile des Gehirns doppelt sind; der Gedanke der Seele aber hat Einheit, und muß daher auch seinen Bestandtheilen nach in Einem Organe vereinigt werden. Im Herzen kann der Sitz der Seele deßwegen nicht seyn, weil die Veränderung desselben, welche auf das Leiden erfolgt, nur mit Hülfe eines sehr kleinen Nerven empfunden wird, welcher aus dem Gehirne in das Herz herabsteigt. Hieraus läßt sich denn auch abnehmen, inwiefern Seele und Körper gegenseitig wirken. Die Seele sendet nehmlich

aus

aus ihrem Wohnsitze gleichsam Strahlen durch den ganzen Körper mittelst der Lebensgeister, der Nerven und selbst des Blutes. Von den Nerven verbreiten sich in die Muskeln die dünnsten und zartesten Fäden, und öffnen auf Veranlassung gewisser Reize, welche die Sinnengegenstände bewirken, dem Gehirne die Poren, so daß die Lebensgeister in die Muskeln eindringen können. Jene Zirbeldrüse, als das nächste Organ der Seele, kann auch selbst von den Lebensgeistern und den Empfindungen der Seele mannichfaltig afficirt werden, so daß denn wieder von hieraus die Lebensgeister durch die Nerven in die Muskeln dirigirt werden. Eben dieselbe Ursache kann aber in verschiedenen Menschen sehr verschiedene Zustände hervorbringen, weil das Gehirn eines Jeden nicht auf dieselbe Art disponirt ist, daß die Bewegung der Zirbeldrüse dieselbe Empfindung und eben dieselben Bewegungen der Lebensgeister bewirke. Die vornehmste Wirkung aller Passionen in den Menschen ist, daß sie die Seelen derselben anreizen und disponiren, diejenigen Dinge zu wollen, durch welche sie ihre Körper zubereiten.

Der Wille des Menschen ist seiner Natur nach so frey, daß er niemals gezwungen werden kann. Alle Thätigkeit der Seele besteht also darin, daß sie bloß durch ihr Wollen bewirkt, daß die Zirbeldrüse, mit welcher sie am nächsten verbunden ist, sich so bewegt, wie es der Wirkung gemäß ist, die der Wille bezweckt. Will die Seele sich eines Gegenstandes erinnern, so treibt die Zirbeldrüse vermöge einer Willensbestimmung durch ihre Bewegung die Lebensgeister in diese und jene Theile des Gehirns, bis sie die Gegend desselben gefunden, in welcher die Spuren des Objectes enthalten sind, worauf die Besinnung gerichtet ist. Wollen wir

uns

Digitized by Google

uns etwas vorstellen, was wir niemals gesehen haben, so hat der Wille die Kraft, die Zirbeldrüse so zu bewegen, daß sie die Lebensgeister in diejenigen Poren des Gehirns treibt, durch deren Eröffnung der Gegenstand vorgestellt werden mag. Eben so wenn wir unsern Körper bewegen wollen, bewirkt der Wille, daß die Zirbeldrüse die Lebensgeister in diejenigen Muskeln treibt, deren Thätigkeit dazu erfoderlich ist. Unsere Passionen können aber doch durch die Thätigkeit unsers Willens weder direct erweckt noch aufgehoben werden; sondern erst indirecte durch die Vorstellungen der Gegenstände, welche sich mit denjenigen Passionen zu verbinden pflegen, die wir haben wollen, und welche denjenigen Passionen entgegengesetzt sind, die wir zu vermeiden trachten. Es ist in dem Menschen Eine Seele, welche zugleich empfindet und vernünftig ist. Der Streit zwischen dem höhern und niedern Vermögen der Seele ist also nichts anders, als wie der Streit unter den Bewegungen, welche der Körper durch seine Lebensgeister und die Seele durch ihren Willen in der Zirbeldrüse zu erwecken sich bestreben. Aus dem Erfolge dieses Streits kann Jeder die Schwäche oder Stärke seiner Seele abnehmen. Diejenigen Menschen, in welchen der Wille von Natur leichter die Passionen besiegen und die Bewegungen des Körpers hemmen kann, die jene zu begleiten pflegen, haben stärkere Seelen. Diese haben feste Maximen und Entschließungen in Ansehung des Guten und Bösen, nach welchen sie ihren Lebenswandel einrichten. Diejenigen Seelen hingegen sind die schwächsten, deren Wille sich nicht so determiniren kann, daß er gewisse Urtheile unverrückt befolgt, sondern die sich immer von den momentanen Affecten zur Abweichung von Maximen, auch die sie als gut und recht erkennen, fortreissen lassen.

Ins

Digitized by Google

Indessen ist die bloße Kraft, ohne Erkenntniß der Wahrheit, der Seele noch nicht genug. Auch ist keine Seele so schwach, die nicht, wenn sie gut gebildet wird, eine absolute Herrschaft über ihre Passionen erlangen könte.

Alle Passionen können von Gegenständen erzeugt werden, welche die Sinne rühren, und diese Gegenstände sind auch die häufigern und vorzüglichern Ursachen derselben. Die Objecte erregen aber in uns verschiedne Affecten nicht sowohl durch die mannichfaltigen Eigenschaften überhaupt, welche sie haben, als vielmehr durch die verschiedenen Arten, wie sie uns schaden oder nützen, oder sich überhaupt auf uns beziehen können. Der Nutzen aller Passionen besteht lediglich darin, daß sie die Seele disponiren, nach den Gegenständen zu streben, welche uns die Natur als zuträglich anweist, und in dieser Bestrebung zu beharren; so wie auch eben die Thätigkeit der Lebensgeister, welche die Passionen hervorzubringen pflegt, den Körper zu den Bewegungen disponirt, welche zu demselben Zwecke nöthig sind. Unter allen Passionen scheint die *Verwunderung*, welche durch das Neue und von dem alten uns Bekannten verschiedene erregt wird, die erste zu seyn. Mit der Verwunderung ist entweder die *Hochschätzung* oder die *Verachtung* verbunden, und hieraus enspringen die Leidenschaften der *Großmuth* und der *Demuth*. Wenn wir Objecte, die wir als freye Ursachen, gut oder böse zu handeln, betrachten, hochschätzen oder geringschätzen, so entspringen hieraus die *Achtung* oder *Verachtung*. Diese Leidenschaften können aber auch erweckt werden, ohne daß wir einsehen, ob der Gegenstand gut oder böse sey. Stellen wir uns etwas in Beziehung auf uns

selbst als gut und zuträglich vor, so erregt dies Liebe; stellen wir es uns als böse und schädlich vor, so erregt es Haß. Aus derselben Betrachtung des Guten und Bösen entspringen auch die übrigen Passionen, welche sich nach der Zeit, worauf sie sich beziehen, unterscheiden lassen. Können wir etwas hoffen oder fürchten, sollte auch das Geschehen der Sache von uns auf keine Weise abhangen, so bewirkt dies ein Schwanken des Gemüths, wodurch wir zur Ueberlegung und Betrachtung disponirt werden. Die Betrachtung eines gegenwärtigen Guts versetzt uns in Freude; eines gegenwärtigen Uebels in Traurigkeit. Eine gute Handlung, die wir verrichtet haben, gewährt uns eine innere Selbstzufriedenheit, die unter allen übrigen Passionen die angenehmste ist. Es giebt nur sechs ursprüngliche Passionen: Verwunderung, Liebe, Haß, Sehnsucht, Freude, Traurigkeit; aus diesen werden die übrigen zusammengesetzt.

Die physische Ursache der Verwunderung liegt allein im Gehirne; von den übrigen Passionen liegt sie auch im Herzen, in der Milz, der Leber, und allen andern Theilen des Körpers, so weit diese zur Hervorbringung des Bluts und der Lebensgeister dienen. Die Ermüdung und Schlaffheit ist eine Disposition zur Nachlassung und zum gänzlichen Aufhören aller Bewegung. Sie wird in allen Gliedern des Körpers empfunden, ist eine Folge starker Passionen, und endigt in eine gänzliche Bewußtseynlosigkeit der Seele. So führt Des Cartes auch das Zittern, Lachen, Weinen, auf physische Ursachen im Körper zurück. Nach der Einrichtung der Natur betreffen die Passionen sämtlich den Körper, und gehen die Seele nicht an, ausser so weit diese mit dem Körper verbunden ist; daher

her auch ihr natürlicher Nutzen darin besteht, die Seele anzureizen, damit sie zu den Funktionen beytrage, die zur Erhaltung oder Vervollkomnung des Körpers dienen können. So natürlich indessen auch der Gebrauch der Passionen ist, so ist er doch nicht immer gut, da viele Dinge dem Körper schädlich sind, die ihm anfangs keinen Schmerz, ja wohl gar Vergnügen gewähren, und viele Dinge ihm nützlich sind, die zuerst Beschwerden und Schmerzen nach sich ziehen. Auch werden oft die Güter und Uebel viel größer vorgestellt, als sie sind. Daher müssen wir die Erfahrung und die Vernunft zu Hülfe nehmen, um das Gute vom Uebel zu unterscheiden, und den wahren Werth beyder zu bestimmen, damit wir nicht das eine mit dem andern verwechseln, oder dem einen und dem andern übermäßig nachstreben. Dinge, die gar nicht in unserer Gewalt stehen, wenn sie auch Güter seyn sollten, müssen dennoch niemals mit Heftigkeit begehrt werden, weil sie sonst unser Gemüth zu sehr beschäfftigen, und unser Bestreben von andern Dingen abziehen, die heilsam und zugleich in unserer Gewalt sind. Wir müssen also oft auf die göttliche Vorsehung bauen, und denken, es sey unmöglich, daß sich etwas auf eine andre Art ereignen könne, als wie diese es von Ewigkeit beschlossen hat; so daß wir die göttliche Vorsehung gleichsam als das Schicksal und die unabänderliche Nothwendigkeit ansehen, die wir dem blinden Falle entgegensetzen, als einer Chimäre, die nur einem Irrthume unsers Verstandes ihr Daseyn verdankt. Weil ferner ein großer Theil unserer Begierden Gegenstände betrifft, die weder ganz von uns, noch von andern abhangen; so müssen wir auch dasjenige genau absondern, was eigentlich davon in unserer Macht ist, und nur hierauf unsere Begierden einschränken. Was

Digitized by Google

das übrige dabey anbelangt, so beruht freylich hier alles auf einer fatalen und unabänderlichen Nothwendigkeit, und die Sorge für unsere Glückseligkeit kann sich nicht darauf erstrecken; indessen können und müssen wir doch die Gründe erwägen, aus welchen sich mehr oder weniger hoffen läßt, daß unsre Wünsche befriedigt werden, um danach unsere Handlungen einzurichten. Auf diese Art erreichen wir den Gegenstand unserer Begierde, sofern es auf uns ankam; und wenn uns dadurch ein Uebel begegnet, so war dieses in Ansehung unserer unvermeidlich; wir hatten keine Ursache zu wünschen, daß wir davon ausgenommen seyn möchten, sondern bloß Ursache, zu thun, was unser Verstand für das Beste erkannte.

Unser Gutes und Böses wird am meisten durch die innern Bewegungen bestimt, die von der Seele selbst in ihr selbst erregt werden; wodurch sie sich auch von den obigen Passionen unterscheiden, als welche immer ihren Grund in einer gewissen Bewegung der Lebensgeister haben. Dies kann man auch aus der intellectualen Freude abnehmen, die wir zuweilen sogar aus schmerzhaften Passionen schöpfen können. Alle Beunruhigungen, welche von aussen kommen, haben keine Kraft, unserer Seele zu schaden, sobald sie nur in sich selbst Grund genug zur Zufriedenheit hat; ja jene können dienen, ihren frohen Zustand zu erhöhen. Damit aber unsere Seele mit sich selbst zufrieden sey, braucht sie nichts weiter, als nur nach der Tugend zu streben. Wer so gelebt hat, daß sein Gewissen ihm nicht vorwerfen kann, er habe jemals versäumt, zu thun, was er für das Bessere hielt, der hat nach der Tugend gestrebt, und genießt davon eine Satisfaction, die so mächtigen Einfluß auf seine Glückseligkeit hat, daß

Digitized by Google

daß die heftigern Bewegungen der Affecten nie Kraft genug haben, die Ruhe und Zufriedenheit seiner Seele zu stören. Alle Passionen sind von Natur gut, und wir haben bey ihnen nichts zu vermeiden, als ihren Misbrauch und ihre Ausschweifungen. Das allgemeine Mittel gegen alle Ausschweifungen der Affecten ist, daß man, sobald eine Wallung des Bluts bemerklich ist, eingedenk sey, alles, was sich der Phantasie darstelle, ziele bloß auf Täuschung der Seele ab. Wenn also die Leidenschaft zu etwas antreibt, dessen Ausführung Aufschub leidet; so muß man sich in dem Momente des Urtheils nur der Entschliessung enthalten, und die Gedanken anders wohin richten, bis die Zeit und Ruhe das wallende Blut wieder besänftigt haben. In solchen Verhältnissen aber, wo auf der Stelle ein Entschluß gefaßt werden muß, ist der Wille auf die Maximen zu richten, welche der Leidenschaft entgegengesetzt sind. Obgleich die Thiere der Vernunft entbehren, und alles Denkens, so finden doch auch die Bewegungen der Lebensgeister und der Zirbeldrüse, welche in den Menschen Passionen erregen, in jenen statt, und dienen, nicht, wie bey uns, die Affecten zu erhalten und zu bestärken, sondern zur Bewegung der Muskeln und Nerven, welche jene zu begleiten pflegen *).

Des Cartes nahm, wie aus dem Obigen erhellt, das Wort Passionen in einer sehr weiten Bedeutung, und begriff nicht bloß das, was wir gegenwärtig Leidenschaften oder Affecten nennen, son-

*) S. Cartesii Tractat. de passionibus. Vgl. Bruckeri Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 326.

sondern alle Affizirungen überhaupt, alle Empfindungs- und Gefühlszustände darunter. Durch diese Unbestimtheit des Begriffes der Leidenschaften ist auch seine ganze Untersuchung darüber unbestimt geworden; so daß er bald von Empfindungen, Gefühlen und Vorstellungen überhaupt, bald von eigentlichen Leidenschaften redet und jene mit diesen verwechselt. Daher kam es, daß er das Vergnügen und den Schmerz, die Verwunderung, sogar das moralische Gefühl der Selbstzufriedenheit, zu den Leidenschaften zählte. Auch hat sein Tractat von den Passionen weniger Beziehung auf die Moral, als auf die Physiologie. Er suchte die physische Beschaffenheit und Ursachen derselben zu erklären, und zog hieraus eine Regel, wie man sich vor der Täuschung der Leidenschaften zu verwahren habe. Ein Grundfehler war, daß er alle Leidenschaften für bloße Leiden hielt, und nicht für Thätigkeiten; und dazu wurde er durch die unrichtige Abtheilung der Seelenäusserungen überhaupt verführt in Thätigkeiten und Passionen, von denen jene im Willen, diese im Vorstellungsvermögen ihren Grund hätten.

Die Moralphilosophie an und für sich selbst hat Des Cartes eigentlich nicht bearbeitet. Erst in den letztern Jahren seines Lebens ward er durch die Pfalzgräfinn Elisabeth und die Königinn Christine von Schweden veranlaßt, über moralische Gegenstände nachzudenken. Inzwischen hatte er sich selbst damals, als er seine Untersuchungen über die Philosophie anfieng, und übrigens alle Erkentniß für ungewiß hielt, gewisse praktische Lebensregeln vorgeschrieben, die er befolgen wollte, bis er von der Skepsis zur Gewißheit gelangt sey, und die deßwegen bemerkt zu werden verdienen. Erstlich nahm er sich vor, den bestehenden

Gesetzen

Gesetzen und Einrichtungen des Landes, in welchem er lebte, gemäß zu handeln; die Religion beyzubehalten, die er für die beste hielt, und in welcher er von seiner Kindheit an erzogen war; übrigens sich in allen Stükken nach den gemäßigtesten und von Extremen am meisten entfernten Meynungen zu richten, so wie sie die Verständigsten unter seinen Mitbürgern hegten und befolgten. Zu den zu vermeidenden Extremen rechnete er insbesondre solche Versprechungen, wodurch wir uns selbst die Freyheit benehmen, unsern Entschluß zu ändern. Denn da alles in der Welt zufällig und wandelbar ist, so muß man sich im Leben so benehmen, daß unsere Urtheile täglich abgeändert und verbessert werden können. Er nahm sich zweytens vor, durchaus standhaft und beharrlich bey seinen Vorsätzen zu bleiben, und zwar eben sowohl bey solchen, die er aus zweifelhaften oder gar keinen Gründen unternommen hätte, als bey solchen, von deren Güte und Zweckmäßigkeit er mit Gewißheit überzeugt war. Es muß im Leben vieles gethan werden, was sich nicht aufschieben läßt, und hier ist ausgemacht, daß, so oft wir nicht einsehen können, was in der That das Beste sey, wir dasjenige wählen müssen, was uns das Beste zu seyn scheint. Sind die Dinge von der Art, daß uns kein entscheidender Grund mehr zu dem Einen als zu dem Gegentheile bestimt; so müssen wir doch Eines von beyden wählen; und wenn wir denn einmal einen Entschluß gefaßt haben, diesen in praktischem Betrachte nicht ferner als zweifelhaft, sondern als wahr und gewiß ansehen, sofern der Grund, warum wir ihn gewählt haben, wahr und gewiß ist. Er schrieb sich drittens die Regel vor, eher sich selbst, als das Schicksal, besiegen, und eher die eignen Begierden, als die Ordnung der Welt abändern zu wollen; sich im Allgemei-

Digitized by Google

nen zu überreden, daß ausser unsern eigenen Gedanken nichts schlechthin in unserer Gewalt sey, und wenn sich etwas nicht ereignet, was wir wünschten, und wozu wir alles beygetragen haben, was von uns abhieng, alsdenn dies unter die Unmöglichkeiten zu zählen. Es wird eine lange Uebung und oft wiederholtes Nachdenken vorausgesetzt, um unser Gemüth zu gewöhnen, daß es alle Gegenstände und sein Verhalten in Beziehung auf dieselben aus diesem Gesichtspuncte betrachte. Des Cartes selbst erklärte diese Regeln für allgemeine Klugheitslehren, an die er sich nur halten wollte, bis ihn seine philosophische Meditation auf eine zuverlässige Moralphilosophie geführt haben würde. Indessen hat er doch diese nicht aufgestellt, und wie sie beschaffen gewesen seyn würde, läßt sich aus jenen Regeln nicht beurtheilen. Eher läßt sich aus seinen Briefen auf sie schließen. Zu einer richtigen Ansicht der Moral waren ihm auch seine metaphysischen Principien hinderlich, besonders sein System der Assistenz Gottes. So führt er einerseits als einen moralischen Trostgrund des Gemüths an, daß Gott alle Neigungen unsers Willens nicht nur von Ewigkeit vorhergesehen und bestimt habe, sondern auch diese Neigungen selbst in uns erwecke; wodurch er also die moralische Freyheit völlig aufhebt. Andererseits erklärte er doch die Freyheit des Willens für das höchste Gut des Menschen. Die Tugend bestand nach seiner Erklärung darin, daß Jemand thue, was er für das Beste hält; und das vorzüglichste Mittel zur Tugend ist die Erforschung der Wahrheit, und ein consequentes Handeln dem gemäß, was man als wahr und gut erkannt hat. So rhapsodisch indessen auch Des Cartes die Moral bearbeitet hatte, so suchten doch mehrere

seiner

ſeiner Schüler ſeine Ideen im Zuſammenhange mit ſei-nem übrigen Syſteme darzuſtellen *).

Das philoſophiſche Syſtem des Des Cartes überhaupt zeichnet ſich weder durch Gültigkeit der Principien, noch durch Bündigkeit im Innern, noch durch das Intereſſe der Reſultate beſonders aus. Es iſt faſt ganz ein Gewebe theils von Behauptungen, die aus einſeitigen Vorausſetzungen erſchloſſen waren, theils von grundloſen Hypotheſen; und es ſind ſehr wenig dem Des Cartes eigenthümliche Sätze, die in unſerer heutigen Philoſophie noch ſo angenommen und gebraucht würden, wie er ſie annahm und gebrauchte. Ein Hauptfehler, welchen Des Cartes begieng, war dieſer, daß er alle vorhergehende Philoſophie und alle Grundſätze derſelben, von denen doch manche unleugbar waren, aufgab, und ſich nun lediglich an die ſo genannten Thatſachen ſeines Bewußtſeyns hielt. Das ſelbſtſtändige Philoſophiren unabhängig von ältern Syſtemen iſt unſtreitig nothwendige Bedingung, um die Wahrheit auf einem Wege zu entdecken, auf welchem man ſie bisher noch nicht geſucht hatte; aber die Rückſicht auf ältere Syſteme kann dabey zum mindeſten vor Verirrungen verwahren, und zur Beſtätigung oder Prüfung der neuen Vorſtellungsart dienen, die leicht gerade bey den originalſten Denkern am einſeitigſten wird. Des Cartes gerieth auf das Kriterium: Was man deutlich denkt, iſt wahr und wirklich; und dies

*) Ein ſolches Werk iſt folgendes: *Ethica Carteſiana*, ſive ars bene beateque viuendi ad clariſſimas rationes et ſanae mentis ideas ac ſolidiſſima *Renati Carteſii* principia formata; Halae 1719. 8. Das Werk iſt auch franzöſiſch herausgekommen 1692. 12.

Digitized by Google

dieses in einer unbedingten Anwendung gebrauchte, gab seinem ganzen Systeme eine schiefe Richtung. Er verwechselte hier gleich die ideale Wirklichkeit mit der reellen, wie sich das bey seinen Sätzen von der Seele als denkenden Substanz, bey seinem Beweise vom Daseyn Gottes u. s. w. zeigte. Nachher verlor er sich vollends in Hypothesen aus einseitigen oder unrichtigen Beobachtungen, oder aus falschen Erklärungen derselben. Darauf dachte Des Cartes gar nicht einmal, die Grundprincipien der geistigen Vermögen des Menschen erst aufzunehmen und systematisch zusammenzustellen, diesen ihr eigenthümliches Gebiet anzuweisen, und die Grenzen ihrer Anwendung zu bestimmen; sondern er gieng gleich daran, ein neues philosophisches System selbst aus dem unmittelbaren Bewußtseyn aufzuführen, ohne vorher die Natur dieses Bewußtseyns, die Merkmale von Klarheit, Deutlichkeit, Evidenz, auf die er sich doch so sehr stützte, genauer zu entwickeln und zu bestimmen.

Bey dem allen ist das Cartesianische System für die Verbesserung der Philosophie höchst wohlthätig gewesen. Es wurde durch dasselbe der Geist des philosophischen Selbstdenkens geweckt. Man sah hier ein Beyspiel, daß es für einen speculativen Kopf möglich sey, unabhängig von allen andern philosophischen Systemen aus dem eignen Bewußtseyn ein neues System hervorzurufen; und wenn auch dem Des Cartes sein Versuch mislungen war, so folgte daraus nicht, daß er immer mislingen werde. Baco hatte alle Speculation aus Begriffen verworfen, ohne doch die Probleme, die im Wesen der Vernunft liegen, und die auf jene Speculation leiten, zu lösen. Dies schien Des Cartes gethan zu haben oder haben thun zu wollen,

wollen, und zwar auf eine originale Art; dadurch erregte er Nacheiferung. Ferner gab er durch seine mannichfaltigen zum Theile sehr sinnreichen Hypothesen den Philosophen neue Beschäfftigung; er veranlaßte Prüfung, und dabey mußte die Philosophie nothwendig gewinnen. Auch nöthigte der ganze Gang seiner Speculation, die Genesis seines Systems, um mich so auszudrücken, die Gegner desselben, um ihn bestreiten und widerlegen zu können, zu einem genauern Studium des Erkentnißvermögens. Ohne den vorhergegangenen Cartesianism wären schwerlich Locke's und Leibnitzens Theorien des Erkentnißvermögens so zu Stande gekommen. Endlich zeigte Des Cartes die Philosophie überhaupt nicht bloß als eine trockne spitzfindige Formelnwissenschaft, wie sie meistens unter den Händen der Scholastiker und Aristoteliker geworden war, sondern als eine höchst fruchtbare Disciplin, falls sie nur gehörig auf Natur und Menschheit angewandt wurde. In diesem Betrachte ist Des Cartes allerdings eines ehrenvollen Platzes unter den vorzüglichen Genies werth, die sich um die Philosophie verdient gemacht haben.

Da Des Cartes während seines Aufenthaltes in den Niederlanden seine neue Lehre und seine merkwürdigsten Schriften bekant machte, so war es natürlich, daß diese auch hier zuerst Aufsehn erregten, und einerseits Beyfall und sogar enthusiastische Bewunderer fanden, andererseits den Widerspruchsgeist aufweckten, und dem Des Cartes, so wie seinen Anhängern, Streitigkeiten zuzogen. Die Gegner derselben waren theils mehrere der freyen Eklektiker; theils, was sich nicht anders erwarten ließ, vorzüglich die Anhänger der alten gangbaren Aristotelisch-scholastischen

Philo-

Philosophie, und namentlich die Theologen, deren dogmatisches Religionssystem mit jener zusammenhieng, zumal sobald Einige anfiengen, den Cartesianismus zur Abänderung der leztern anzuwenden. Die Säze des Cartesianismus, um welche sich der Streit vornehmlich herumdrehte, waren: daß die Evidenz (im Cartesischen Sinne des Worts) das einzige Kriterium des Wahren sey, nach welchem auch die theologischen Lehrsäze geprüft werden müßten; — daß das Zweifeln das methodische Princip aller gewissen und untrieglichen Erkentniß sey; — daß die Lehren der heiligen Bücher von der Natur der Dinge nach der Fassungskraft der Menschen, für die sie bestimt waren, eingerichtet wären; — daß die Idee von Gott dem Menschen angebohren sey, und hieraus der evidenteste Beweis für die Existenz desselben sich führen lasse; — daß der Schluß vom Denken auf das Seyn für das erste Princip aller Erkentniß und alles Philosophirens gelten müsse; — daß das Wesen des Geistes in der Denkkraft, und das Wesen der Materie in der Ausdehnung zu suchen sey; — daß das Urtheilen vom Willen abhange, nicht vom Verstande; — daß die Sinne fast immer triegen; — daß die Thiere Maschinen seyen; — daß Gott die Materie ursprünglich geschaffen, und ihr eine gewisse Quantität, gewisse Geseze der Bewegung und Ordnung, ertheilt habe; daß er ferner der Materie und ihrer Bewegkraft den ersten Stoß gegeben, und die Materie hernach den ihr eingedrückten Naturgesezen gemäß sich selbst, wiewohl unter fortwährender Assistenz Gottes, gebildet habe, und in ihrer Form noch gegenwärtig erhalte; — daß das angebohrne Licht der Vernunft so helle leuchte, daß keine andere Norm bey der Auslegung der heiligen Schrift angewandt werden könne u. w. Diese Säze wurden deß-

wegen

wegen von den Theologen am lebhaftesten angefochten, weil nach ihnen am meisten die positive Religionsdogmatik umgemodelt wurde.

Am wichtigsten und interessantesten für die Geschichte der Philosophie als Wissenschaft ist der Streit, welcher über die Meditationes de prima philosophia des Des Cartes geführt wurde, da dieses Werk die Methode, die Principien und das Eigenthümliche der Cartesianischen Philosophie enthält. Es erschien zuerst zu Paris im J. 1641, obgleich Des Cartes es fast zehn Jahre früher schon ausgearbeitet hatte. Dieser betrachtete, wie er selbst ausdrücklich versichert, die öffentliche Bekantmachung desselben als eine Gewissenssache wegen des seiner Meynung nach neuen und bündigen Beweises, welchen er darin für das Daseyn Gottes vorgetragen hatte; denn vorher hatte er den Entschluß gefaßt, nichts weiter von den Resultaten seiner Untersuchungen drucken zu lassen, wiewohl in der Folge auch noch mehr andere Werke von seiner Hand erschienen. Um sich von der Wahrheit seiner Ueberzeugung auch durch das Urtheil anderer einsichtsvoller Männer zu überzeugen, trug er seinem Freunde, dem Pater Mersenne, einem Minoriten, in Paris auf, nur eine Auflage von wenigen Exemplaren zu besorgen, und diese an die geistvollsten, gelehrtesten und unbefangensten Theologen, hauptsächlich solche, denen in Sachen der Philosophie eine Stimme zugestanden werden könne, und zwar nicht bloß unter den Katholiken, sondern auch von andern Confessionen, zu vertheilen und ihre Meynungen darüber zu vernehmen. Das ganze Werk wurde den Theologen der Sorbonne in Paris gewidmet. Mersenne übernahm diesen Auftrag, und versprach dem Des Cartes, ihm die Kri-

Kritiken mehrer, die er für competente Richter hält, zu verschaffen, um das Werk desselben zu vervollkommnern, und die Wahrheit der darin enthaltenen philosophischen Raisonnements zu bekräftigen oder auch zu berichtigen. Mersenne theilte auch wirklich dem Des Cartes mehrere Einwürfe mit, sowohl von andern, als auch solche, die er selbst gegen die Meditationes machen zu können glaubte. Sie veranlaßten einen Anhang zu denselben, welchem Des Cartes, um sie zu beantworten, hinzufügte, und der eine genauere Erörterung seines Beweises für das Daseyn Gottes, und des Unterschiedes enthielt, den er zwischen der menschlichen Seele und dem Körper annahm.

Auf Verlangen des Mersenne hatte auch Hobbes, der damals zu Paris lebte, die Meditationes geprüft, und dieser eröffnete seine Meynung davon dem Des Cartes um so lieber, da er schon lange gewünscht hatte, mit ihm in nähere Verbindung zu kommen, und Mersenne's Aufforderung zu einer Kritik der Meditationen hierzu die beste Gelegenheit darbot. Allein Des Cartes war mit Hobbes Bemerkungen nicht sonderlich zufrieden, und ob er gleich auf eine sehr glimpfliche Art ihnen seine Gründe entgegensetzte, so faßte er doch daraus von dem philosophische Genie des Hobbes überhaupt eine ungünstige Idee, was in der Folge auf das literarische Verhältniß beyder Männer nicht geringen Einfluß hatte. Hobbes argumentirte auch gegen die Dioptrik des Des Cartes, und dieser vertheidigte sie; beyde correspondirten jedoch nicht unmittelbar mit einander, sondern durch Mersenne, dem jeder die für den andern bestimmten Aufsätze zuschickte. Des Cartes wurde aber der Corresponz-

respon-

Digitized by Google

respondenz mit Hobbes bald müde, und brach sie ab.

Wichtiger schien dem Des Cartes eine andere Kritik seiner Meditationen, die von Arnaud, Doctor der Sorbonne, damals einem jungen Manne von acht und zwanzig Jahren, herrührte, und ebenfalls durch Mersenne veranlaßt war. Arnaud raisonnirte nicht nur aus dem philosophischen, sondern auch aus dem theologischen Gesichtspuncte, und zwar aus dem letztern, um dem Des Cartes zugleich zu zeigen, was nach seiner Einsicht nicht mit den Dogmen der positiven Theologie in der römischen Kirche übereinstimme, und folglich für diesen und jenen anstößig seyn könte. Die von ihm vorgebrachten Schwierigkeiten gegen die Cartesische Vorstellungsart zeichneten sich vor allen andern, die Des Cartes bisher kennen gelernt hatte, durch ihre Gründlichkeit und durch die Methode aus, und der letztere bezeugte daher seinem Freunde Mersenne die lebhafteste Hochachtung für den Urheber derselben. Was den Des Cartes am meisten freute, war die Bemerkung des Arnaud, daß jener gerade dasselbe Princip der Philosophie aufgestellt habe, was schon Augustin angenommen; denn hier bekam die Cartesische Philosophie eine Aegide, womit sie sich gegen die Beschuldigung der Heterodoxie oder des Widerstreits mit dem Kirchenglauben schützen konte. Was Arnaud's Einwürfe selbst betraf, so suchte er diejenigen förmlich zu lösen, welche den Begriff von der Natur der menschlichen Seele angingen; denen aber, die sich auf den Beweis für das Daseyn Gottes bezogen, bemühte er sich nur durch die Erklärung auszuweichen, daß Arnaud nach seiner Ansicht jenes Beweises Recht habe, daß aber diese Ansicht nicht die sei-

Digitized by Google

nige sey, welche er selbst davon gehabt habe; die Einwürfe endlich, die den Widerstreit der Cartesianischen Meditationen in einzelnen Puncten mit der positiven theologischen Dogmatik darlegten, gab er zu, und bat den Mersenne, daß dieser die Aenderungen, welche Arnaud zu machen für gut finden würde, bey dem neuen Abdrucke in den Text der Meditationen selbst aufnehmen möge.

Lebhafter und widriger in seinen Folgen wurde der Streit, in welchen Des Cartes mit einem andern seiner Kritiker, dem Gassendi, gerieth. Dieser kam im J. 1641. in kirchlichen Angelegenheiten nach Paris, und wurde bald nach seiner Ankunft vom Mersenne ebenfalls zur Prüfung der Cartesischen Meditationen aufgefodert. Es scheint, daß Gassendi schon vorher eine persönliche Abneigung gegen Des Cartes gefaßt hatte, vielleicht weil dieser in seinen Schriften gar nicht oder nicht rühmlich genug der Verdienste jenes Erwähnung gethan. Zum mindesten drückte sich eine gewisse Animosität in der Art aus, wie sich Gassendi in seinem schriftstellerischen Verfahren gegen Des Cartes, und in seinen Urtheilen gegen Andere über die Philosophie desselben äusserte; so bescheiden auch die Mine war, welche er annahm, und so wenig er es an Lobsprüchen das Genie und die Gelehrsamkeit seines Gegners betreffend fehlen ließ. Die Schrift des Gassendi gegen die Meditationes hatte den Titel: Disquisitio Metaphysica seu Dubitationes etc. Des Cartes beobachtete in seiner Beantwortung dieser Schrift einen ähnlichen Ton, als welchen Gassendi angestimmt hatte, wodurch die Empfindlichkeit dieses noch mehr gereizt wurde. Dieser brach daher in bittere Klagen über Des Cartes aus, wozu noch

noch manche gehässige Insinuationen kamen, mittelst deren die Feinde des letztern jenen mehr zu empören suchten. Was also anfangs auf Seiten Gassendi's eine bloß freundschaftliche Kritik der Cartesischen Vorstellungsart gewesen war, oder der Absicht des Des Cartes nach hatte seyn sollen, das artete bald in eine leidenschaftliche Polemik aus, wozu denn freylich auch Des Cartes selbst durch sein Verhalten sehr viel beytrug. Im folgenden Jahre gab Gassendi eine neue Schrift heraus, worin er der Cartesischen Beantwortung seiner Zweifel neue Gründe entgegensetzte. Diese hat den Titel: Disquisitio Metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus Renati Cartesii Metaphysicam et Responsa. Sie war nehmlich so eingerichtet, daß darin zuerst die Zweifel des Gassendi, dann die Antworten des Des Cartes darauf, und zuletzt die neuen Gegengründe jenes aufgeführt wurden. Der Ton des Gassendi auch in dieser Schrift war eben so zweydeutig höflich und bescheiden, wie in der erstern, ausser daß Sorbiere, ein Freund des G. und ein geheimer Widersacher des Cartesius, der durch seine Verleumdungen des letztern an der gereizten Empfindlichkeit jenes gegen diesen überhaupt großen Antheil hatte, durch die Vorrede zu der Schrift, die im Namen des Verlegers geschrieben war, den Des Cartes mit Bitterkeit angriff. Dieser konte sich zuerst nicht einmal entschließen, die neue Gegenschrift des Gassendi nur zu lesen, um nicht dadurch zur Fortsetzung eines Streits verführt zu werden, welchen er nicht fortzusetzen Lust hatte; aber auch nachdem er sie gelesen, und seine Freunde darauf drangen, daß er sie beantworten möchte, schob er dennoch dieses Geschäfft von einer Zeit zur andern auf, während Sorbiere seine Bemühungen, den Gassendi

sendi und Des Cartes immer mehr mit einander zu entzweyen, eifrig fortsetzte, und dem erstern besonders mit Nachrichten schmeichelte, welchen widrigen Eindruck für die Cartesianer seine neue Gegenschrift bey dem gelehrten Publicum in den Niederlanden mache. Darüber daß Des Cartes die Beantwortung der Instanzen des Gassendi verschob, unterblieb sie ganz. Endlich erfolgte jedoch eine Aussöhnung beyder Philosophen durch die Vermittlung des Cardinals d'Estrees, der eine persönliche Zusammenkunft derselben in einer Gesellschaft der angesehensten Gelehrten in Paris, die Freunde des einen oder des andern waren, veranstaltete. Sorbiere, der bisherige Unterhalter ihres Zwistes, behauptet in seiner Lebensbeschreibung des Gassendi, daß dieser die Pflichten der Freundschaft gegen Des Cartes, welche ihm die feyerliche Aussöhnung mit demselben auflegte, in der Folge stets beobachtet, Des Cartes hingegen seinerseits sie verletzt habe: eine Behauptung, deren Unwahrheit Baillet, der Lebensbeschreiber des Des Cartes, umständlich darthut.

Der heftigste und thätigste Widersacher unter allen aber, mit welchen Des Cartes und seine Philosophie zu kämpfen hatten, war unstreitig Gisbert Voetius, Professor der Theologie und Prediger zu Uytrecht, ein Mann von sehr mittelmäßigen Geistestalenten, der die Larve des Orthodoxen annahm, und in Zänkereyen zur Vertheidigung des herschenden Kirchenglaubens eine Ehre suchte, die er sich nicht durch echtes philosophisches Verdienst zu erwerben wußte. Der Streit ward zunächst nicht unmittelbar durch Des Cartes veranlaßt, sondern durch einen seiner eifrigsten Schüler und Anhänger Heinrich de Roy (Regius),

Digitized by Google

zius), den man nicht ganz von Indiscretion in der Art, wie er den Cartesianismus lehrte und zu verbreiten strebte, frey sprechen kann. Regius, welcher den Einfluß des Voetius auf seine Beförderung in Utrecht kante und der Gunst desselben bedurfte, bequemte sich zuerst nach den Gesinnungen und Launen desselben; und da er wußte, wie abgeneigt Voetius dem Cartesianismus sey, und wie sehr ihn der Beyfall ärgere, welchen dieser auf den niederländischen Universitäten fand; so vermied er es, ihn in seinen öffentlichen Vorlesungen dogmatisch vorzutragen, und hielt dagegen nur ausserordentliche Vorlesungen über die Physik, worin er die Cartesianischen Lehren bloß problematisch vortrug. Da inzwischen Regius ungeachtet der problematischen Form, worin er den Cartesianismus selbst kleidete, doch die ältern und gangbaren Vorstellungsarten in Vergleichung mit diesem verwarf, und zum Theile lächerlich machte; so konte die wahre Tendenz seiner Vorlesungen so wenig, als seine eigene Ueberzeugung lange verborgen bleiben, und gerade die Zweydeutigkeit in des Regius Benehmen mußte bey Voetius noch größern Anstoß erregen. Jener beging ausserdem mehr Unvorsichtigkeiten in öffentlicher Behauptung und Vertheidigung einzelner Thesen, die gegen die gangbare Peripatetischscholastische Philosophie gerichtet waren. Des Cartes billigte das Verfahren des Regius nicht, zumal da dieser noch nicht ganz in den Geist seiner Philosophie eingedrungen war, und jener ihn über viele einzelne Puncte, die er misverstanden hatte, oder nicht aus den Cartesischen Principien herleiten und damit vereinigen konte, belehren mußte. Allein bey der Entfernung, in welcher Des Cartes von Utrecht lebte, und der Schwierigkeit des Briefwechsels, sah er sich genöthigt, das Schick-

 sal

Digitized by Google

sal seiner Philosophie in Uytrecht der eigenen Klugheit des Regius zu überlassen, welcher Fall auch bey ihm in seinem Verhältnisse zu mehrern jüngern Lehrern seiner Philosophie auf andern niederländischen Universitäten eintrat.

Obgleich nun der Haß des Voetius eigentlich den Des Cartes und die neue Lehre desselben betraf, so legte er es doch zuvörderst darauf an, den Regius dadurch zu stürzen, daß er ihn der Irreligiosität und des Atheismus verdächtig machte. Er begann aber doch nicht sogleich geradezu mit dieser Beschuldigung, sondern spürte vorerst nur überhaupt in den Lehrvorträgen und Schriften des Regius einen Stoff auf, worüber er mit ihm hadern könte. In dieser Absicht untersuchte er sogar die Theorie, welche Regius als Lehrer der Arzneywissenschaft vortrug, ob darin irgend etwas enthalten wäre, das nicht mit der gangbaren Theorie der ältern Aerzte und Philosophen, so wie sie auf den Niederländischen Universitäten hergebracht war, übereinkäme. Seine Beschwerden äusserte er inzwischen anfangs nur heimlich gegen die Collegen des Regius. Aber er brach laut damit hervor, als dieser für einen öffentlichen Disput die Thesen vom Umlaufe des Bluts, welche Harvey und Des Cartes behaupteten, anschlug, die damals noch bey dem unwissenden und für die alte Vorstellungsart blindlings eingenommenen Theile der Aerzte für eine Kätzerey galten. Es gelang dem Voetius wirklich, die meisten Professoren der Universität zu Uytrecht gegen jene neue Theorie vom Umlaufe des Bluts einzunehmen; so daß sogar der Rector der Universität, der sonst zu den Freunden des Des Cartes gehörte und selbst den Regius begünstigte, doch nicht dem Andringen der übrigen Pro-

Professoren der Medicin und Philosophie widerstehen konnte, und genöthigt wurde, dem Regius dergleichen Neuerungen zu verbieten. Er verbot jedoch auf eine solche Art, daß er mehr den Regius zu ermahnen schien, etwas zu thun, wodurch er der Unzufriedenheit seiner Collegen abhelfen, und die innere Ruhe der Universität wiederherstellen könne. Regius ließ sich hierdurch nicht abschrecken. Er stellte dem Rector vor, wie wichtig es sey, die Wahrheit nicht bloß deßwegen zu verwerfen oder zu verrathen, weil sie das Gepräge der Neuheit habe, und die Irrthümer nicht unter dem Mantel des ehrwürdigen Alterthums fortzupflanzen; und so erhielt er nach manchen Verhandlungen dennoch die Erlaubniß, seine Thesen über den Umlauf des Bluts vertheidigen zu dürfen. Regius lud den Des Cartes selbst ein, der Vertheidigung dieser Thesen beyzuwohnen, und ihn nöthigenfalls zu unterstützen; es ist aber ungewiß, ob Des Cartes in der That dabey gegenwärtig gewesen sey. Der Dispüt endigte so sehr zur Ehre des Regius und zum Vortheile der neuen Theorie, daß der Unwillen des Voetius dadurch noch um vieles höher getrieben wurde. Die Gegner des Cartesianismus wandten sich zwar zunächst an die Curatoren der Universität, und bewogen diese, unter dem Vorwande der Erhaltung der Ruhe den Vortrag desselben zu untersagen; aber Des Cartes selbst wußte durch seine Vermittlung die Wirkung dieses Verbots zu vereiteln.

Bald nach diesen Auftritten in Uytrecht waren die Meditationes des Cartesius erschienen, und hatten die Aufmerksamkeit aller derer Philosophen und Theologen auf sich gezogen, die Gelegenheit gehabt hatten sie zu lesen, zumal da der Verfasser selbst zur Kritik

Digitized by Google

aufgefodert hatte. Voetius brachte es durch seine Intriguen dahin, daß er um eben diese Zeit (im J. 1641) das Rectorat der Universität zu Utrecht erhielt, wodurch sein Ansehn und sein Einfluß auf das Gedeihen der neuen Philosophie daselbst noch bedeutender wurde. Auch Regius fand es damals der Klugheit gemäß, durch alle mögliche Mittel die Gunst des Voetius zu gewinnen, oder wenigstens den Wirkungen seines bösen Willens vorzubeugen. Er übergab ihm die Thesen für einen neuen öffentlichen Dispüt, der damals gehalten werden sollte, zur Verbesserung; und Voetius bewilligte die Disputation, nur mit geringen Abänderungen der Thesen, ob sie gleich ganz im Geiste der neuen Philosophie abgefaßt waren. Allein der ausserordentliche Beyfall, welchen die neue Philosophie bey dieser Veranlassung abermals einerndtete, ließ den Voetius sehr bald seine Bereitwilligkeit zu Gunsten derselben bereuen, und ein gewisser Uebermuth, welchen Regius gegen andere Professoren, welche Anhänger der alten Lehre waren, bewies, und wodurch diese sehr erbittert wurden, kam ihm hier vortrefflich zu statten. Auch Des Cartes selbst war mit den Thesen des Regius nichts weniger als zufrieden, da er in manchen Stücken gar nicht mit ihm einerley Meynung hatte, und dennoch es sich gefallen lassen mußte, daß man bey dem allgemein herschenden Vorurtheile, Regius lehre den echten Cartesianism, ihm alle die Meynungen als die seinigen zuschrieb, welche dieser aufstellte. Ueberdem schränkte Regius seine Lehrvorträge und Thesen gar nicht mehr bloß auf die Medicin und Physik ein, wo allenfalls Neuerungen, zum mindesten für die Theologie, gleichgültiger scheinen konten; sondern er verbreitete sich auch über die Lehren von der Natur der Seele, von den Leiden-

schaf-

schaften, von der Substanz, der Quantität, der Bewegung, und hier mußten die Abweichungen des Regius von der Cartesianischen Vorstellungsart dem Cartesius selbst um so unangenehmer seyn, je genauer seine Verbindung mit jenem war, und je weniger man sie also im Publicum für Abweichungen von der Meynung desselben halten konte.

Die Gesinnung des Des Cartes über das Benehmen und die philosophische Denkart des Regius konte gleichwohl zur Abänderung des Verhaltens des Voetius nichts wirken, weil dieser entweder nichts davon erfuhr, oder, wenn er etwas darüber vernahm, dieses für eine Ausflucht des Des Cartes hielt, um sich dem Tadel seiner Gegner zu entziehen. Vielmehr faßte er nunmehro den ernstlichen Vorsatz, alles aufzubieten, was von ihm abhieng, um die Cartesische Lehre zu unterdrücken, und deßwegen fieng er auch an, seine Angriffe gegen den Urheber der letztern selbst zu richten, und nicht mehr allein gegen seinen Cartesianischen Collegen. Er ersuchte den Pater Mersenne, in einer besondern Schrift darzuthun, daß Des Cartes ein Atheist und Frevler sey, und erbot sich, ihm hierin mit seinen eigenen und seiner Freunde theologischen Waffen Beystand zu leisten. Mersenne erwiederte diesen Antrag mit einem verachtenden Stillschweigen, und da Voetius demungeachtet fortfuhr, deßhalb in ihn zu dringen, so erklärte er sich auf eine Art über die Cartesische Philosophie, die dieser eben so sehr, wie ihm selbst, zur Ehre gereichte, und woraus Voetius, vermuthlich ganz gegen seine Erwartung, abnehmen konte, wie gröblich er sich in seiner Meynung von der Philosophie und Theologie des Mersenne getäuscht habe. "Ich habe jederzeit", schrieb

schrieb dieser an Voetius, "eine große Idee von der Philosophie des Carresius gehabt; aber seitdem ich seine Meditationen nebst den Antworten auf die Einwürfe, welche ihm gemacht worden, gelesen habe, hatte ich mich überzeugt, daß Gott diesen Mann besonders erleuchtet habe, um uns die natürlichen Wahrheiten zu entdecken. Ich bin darüber erstaunt, daß ein Mann, der nicht Theologie studirt hat, den Einwürfen die wichtigsten Puncte unserer Religion angehend so gründlich begegnet hat. Ich habe seine Vorstellungsart mit dem Geiste und der Lehre des Augustin so übereinstimmend gefunden, daß die Schriften des Einen und des Andern mir fast dasselbe zu enthalten scheinen. Der Geist des Des Cartes behauptet sich so gut in allen seinen Antworten; er ist so fest in seinen Principien; er ist überdem so christlich gesinnt, und flößt mit so vieler Wärme die Liebe zu Gott ein, daß ich nicht anders hoffen kann, als seine Philosophie werde dereinst zum Vortheile und zur Zierde der wahren Religion gereichen. Selbst die Behauptung des Cartesius, daß seine Lehre nicht von demjenigen bestritten werden könne, der sie richtig verstanden habe, und dazu die Bemerkung, daß er Alle durch seine Gründe von der Wahrheit derselben überführt hat, die es versucht haben, gegen ihn zu argumentiren, bestärken mich in dem Gedanken, daß seine Philosophie oder vielmehr seine Art zu philosophiren die wahre sey, und daß sie durch ihr eigenes Licht mit der Zeit die Wolken durchbrechen wird, womit Neid und Unwissenheit sie zu verdunkeln trachten. Lassen Sie es uns erwarten, daß er erst sein ganzes philosophisches System vollende; man würde es uns sonst schlechten Dank wissen, wenn wir über eine Sache urtheilen wollten, die wir nicht kennen. Für meine Person

Digitized by Google

kann ich nach dem, was ich bis itzt davon gesehen habe, sagen, daß er nichts behauptet, was sich nicht mit Plato und Aristoteles, vorausgesezt daß sie richtig verstanden werden, vertrüge, und was selbst Augustin nicht unterschreiben würde; so daß je kundiger Jemand der Lehre des Augustin ist, desto geneigter wird er seyn, sich zur Philosophie des Des Cartes zu bekennen. Ausserdem haben alle besondere Schriften, die mir von ihm zu Gesichte gekommen sind, mir eine so hohe Achtung für den Tiefsinn und die Erhabenheit seines Geistes eingeflößt, daß ich zweifle, ob es je einen Menschen gab, der eine so große Einsicht in die Natur der Dinge hatte. Was Sie betrifft, mein Herr, so begreife ich nicht, wie Sie sich entschliessen können, die Philosophie des Des Cartes zu bestreiten, ohne sie zu kennen. Ich bin übrigens auf Ihr Werk sehr neugierig, und versichre Sie, daß ich, wenn ich etwas Wahres darin antreffen sollte, dasselbe gerne bey aller meiner Anhänglichkeit an den Cartesischen Principien annehmen *) werde."

Mersenne schickte diese Antwort nicht unmittelbar an Voetius, sondern offen an Des Cartes, und stellte es ihm frey, darüber zu schalten, wie er wolle. Dieser sandte sie unmittelbar und ohne die geringste Aenderung seinem Widersacher zu. Die Erbitterung desselben war aber schon zu hoch gestiegen, als daß er für die Abmahnung des Mersenne hätte empfäng-

*) Dieser Brief des Mersenne steht in den Epp. *Cartesii* Vol. II. an der Spitze. Man muß sich dabey erinnern, daß von den Meditationes des Des Cartes damals nur die kleine Auflage veranstaltet war, und Voetius jene selbst noch nicht kannte.

pfänglich seyn, und von seinem polemischen Vorhaben abgebracht werden können. Vielmehr beharrte er dabey, den Thesen des Regius seine eigenen entgegenzusetzen, und hernach auch die Schriften des Des Cartes selbst, wenn möglich, zu widerlegen.

Die Methode, die Thesen des Regius durch Gegenthesen und in einem mündlichen öffentlichen Dispute zu widerlegen, schien das angemessenste, kürzeste und leichteste Mittel, die Autorität desselben zu schwächen, da, wie ich oben bemerkt habe, Regius in der That in mehreren seiner Behauptungen zu weit gegangen war, und insofern den Des Cartes selbst nicht auf seiner Seite hatte. Den Disput gegen die physikalischen Thesen des Regius übertrug Voetius dem Stratenus, Professor der Medicin, und dem Professor der Mathematik Ravensperger; er selbst behielt sich den Angriff auf die theologischen vor, die ihm etwa dem Kirchenglauben zuwider zu laufen schienen.

Unter den philosophischen Thesen des Regius war auch diese: daß aus der Vereinigung der Seele und des Körpers nicht Eine Substanz an sich, sondern nur Eine Substanz per accidens würde; jene Substanzen seyen daher in Rücksicht des Zusammengesetzten, was aus Seele und Körper entstände, unvollkommen. Ex mente et corpore non fit Vnum per se, sed per accidens; ergo sunt substantiae incompletae ratione compositi, quod ex earum vnione oritur. In andern Thesen ward die Kepplersche Lehre von der Bewegung der Erde um die Sonne behauptet, die Existenz der substantiellen Formen der Dinge verworfen u. w. Des Cartes fand die zuerst erwähnte These

zu hart ausgedrückt, aber es war zu spät, noch eine Aenderung derselben zu bewirken; indessen war sie unwichtig, und enthielt ihrem wahren Sinne nach nichts, was der gemeinen Vorstellungsart widersprach. Gleichwohl für den Voetius bedurfte es nichts weiter, als einer Abweichung von dem gewöhnlichen philosophischen Sprachgebrauche, um den Regius deßhalb zu verkätzern, und auf eine förmliche Absetzung desselben von seinem Lehramte anzutragen. Vergeblich berief sich Regius darauf, daß eben diese Behauptungen nicht von ihm herrührten, sondern schon längst vom Gorlaeus, Taurellus, Basson, Keppler u. a. vorgetragen wären, aus deren Schriften er sie nur entlehnt, und als Probleme für den Dispüt aufgestellt habe, nicht als Dogmen, von deren Wahrheit er selbst überzeugt sey, oder die er selbst als wahr lehren wolle. Voetius verbot im Namen der theologischen Facultät allen die Theologie Studirenden, die der Religion gefährlichen Vorlesungen des Regius nicht weiter zu besuchen. Wenige Tage darauf machte er selbst Thesen bekant, die denen des Regius entgegengesetzt waren, welchen er unter der Autorität der theologischen Facultät folgende drey Corollarien beyfügte: Erstlich: Die Meynung des Atheisten Taurellus und des David Gorlaeus, daß der Mensch aus Seele und Körper zusammengesetzt eine accidentelle Substanz (ens per accidens) sey, und keine selbstständige Substanz (ens per se), ist irrig und ungereimt. Zweytens: Die von Keppler u. a. behauptete Bewegung der Erde um die Sonne widerstreitet geradezu und offenbar dem Ansehn der heiligen Schrift, und stimt auch auf keine Weise mit den Gründen der natürlichen Vernunft überein, wie sie die Philosophie bisher gelehrt hat. Drittens: Die

Phi-

Philosophie, welche die substantiellen Formen der Dinge mit ihren eigenthümlichen und specifischen Kräften oder ihren activen Qualitäten verwirft, und folglich auch keine besondere specifische Naturen der Dinge annimt; wie Gorläus, Taurellus und Basson sie einzuführen trachteten, läßt sich durchaus nicht mit der Physik des Moses, noch mit allem, was die heilige Schrift darüber lehrt, vereinigen. Ueberhaupt ist diese Philosophie gefährlich, dem Skepticismus günstig, und gemacht, den Glauben an die Existenz der vernünftigen Seele, die Dreyeinigkeit, die Menschwerdung Christi, die Erbsünde, die Wunder, die Weissagungen der Propheten, die Gnade der Wiedergeburt, und die wirklichen Teufelsbesitzungen zu vernichten. Voetius hatte die Absicht, diese Corollarien von den sämtlichen theologischen Professoren der Universität unterzeichnen zu lassen, um hernach den Regius als einen Mann darzustellen, der durch das geistliche Consistorium der Kätzerey wegen verdamt sey, und der also seine Lehrstelle nicht länger bekleiden könne. Diese Absicht erreichte er aber nicht. Regius, der sie früh genug erfuhr, wandte sich an die Curatoren; es ward dem Voetius untersagt, seine Thesen im Namen der theologischen Facultät anzuschlagen, und er sah sich genöthigt, alles zu ändern, was auf persönliche Beleidigung des Regius oder des Cartesius hinauslief. Der öffentliche Disput zwischen beyden Parteyen ward feyerlich gehalten, gegenseitig mit grosser Wärme, drey Tage hindurch, und da die Gegenpartey des Regius sich ignobler Mittel bediente, und ihn und seine Anhänger durch Zischen, Händeklatschen, Auspfeifen, zum Schweigen zu bringen suchte, auch wirklich seine Vertheidigung störte und unterbrach, so

schien

Digitized by Google

schien es, als ob Voetius und seine Partey den Sieg davon getragen habe.

Regius entschloß sich nunmehro, sich schriftlich gegen die Thesen des Voetius zu vertheidigen, benachrichtigte den Des Cartes von diesem seinen Entschlusse, und bat ihn um Beystand. Allein sowohl Des Cartes selbst, als die Freunde des Regius, waren der Meynung, daß es unter den Umständen rathsamer seyn würde, entweder ganz zu schweigen, und durch eine bescheidne Nachgiebigkeit die Gegenpartey, namentlich den Voetius, zu besänftigen, oder zum mindesten mit großer Mässigung zu antworten, und dasjenige, was wirklich in den Thesen des Regius fehlerhaft und verwerflich war, aufzugeben. Des Cartes verwies hierbey dem Regius zugleich, daß er seine Lehre in einem zu auffallenden und eben daher anstößigen Gegensatze mit den gangbaren Meynungen vorgestellt, und dadurch zum Nachtheile der Wahrheit den ganzen Streit herbeygeführt habe. So habe Regius öffentlich und in einem entscheidenden Tone die substantiellen Formen und die reellen Qualitäten verworfen, obgleich Des Cartes selbst in seiner Abhandlung de meteoris ausdrücklich erklärt habe, daß er sie nicht verwerfe oder leugne, daß er nur die Voraussetzung derselben bey seiner Vorstellungsart nicht für nothwendig halte.

Regius gab aber ohngeachtet dieser Abmahnungen seinen Vorsatz nicht auf. Er stellte dem Des Cartes das Bedürfniß einer Antwort auf die Thesen des Voetius von neuem vor und aus den dringendsten Gründen, und bewog diesen dadurch, daß er selbst den Plan zu einer Antwort entwarf, die ohne die ge-

ring-

Digitized by Google

ringste Bitterkeit gegen den Voetius auszudrücken; nur eine höchst bescheidne Rechtfertigung und Entschuldigung der vom Regius angeschlagenen und vertheidigten Thesen enthalten sollte. Nach diesem Plane ward auch die Antwort vom Regius eingerichtet, und sie erschien unter dem Titel: Responsio seu Notae in Appendicem ad Corollaria Theologico Philosophica etc. So sehr Voetius in dieser Schrift persönlich geschont und vielmehr gelobt war, so ward er doch dadurch nicht gewonnen oder versöhnt; im Gegentheile fühlte er sich durch das Gewicht der gegen ihn vorgebrachten Gründe zu sehr niedergeschlagen, als daß seine Animosität nicht noch dadurch hätte vergrößsert werden sollen. Um den Wirkungen, welche die Broschüre haben möchte, vorzubeugen, bemühte er sich, ihre Verbreitung zu verhindern. Unter dem Vorwande, daß die Schrift ohne Verwilligung des Magistrats gedruckt sey, und der Ehre der Universität zum Nachtheile gereiche, verleitete er die Majorität der Professoren, eine Deputation an den Magistrat abzuschicken, die denselben ersuchen sollte, jene Schrift zu confisciren, und überhaupt den Vortrag der neuen Philosophie, wodurch nichts als Unruhen auf der Universität erweckt und unterhalten würden, für immer zu verbieten. Der Magistrat ließ auch dem Verleger die noch übrigen Exemplare wegnehmen; allein die meisten waren schon verkauft, und größtentheils auswärts versandt worden. Also auch die Confiscation der Broschüre des Regius that dem Verfolgungsgeiste des Voetius kein Genüge. Er berief die Versammlung der Professoren mit Ausschluß des Regius auf's neue, und es ward eine Bittschrift an den Magistrat im Namen aller vier Facultäten beschlossen: daß die neue Philosophie durch eine förmliche Sentenz

derselben verboten würde. Voetius selbst bekam oder nahm sich auch einen neuen Gehülfen in diesem Streite an seinem eigenen Sohne, der bereits Professor war, und zur Vertheidigung der ältern Philosophie gegen Regius und Des Cartes einen Prodromus sive Examen tutelare orthodoxae philosophiae principiorum herausgab. Bey diesem ließ er es nicht bewenden. Er gebrauchte einen Mönch, seinen Namen zu einer Schrift herzuleihen, die nebst den oben erwähnten Corollarien zu Leyden gedruckt werden sollte, um dadurch dem Des Cartes zu beweisen, daß seine Lehre auch ausser Uytrecht auf andern Universitäten gemisbilligt werde. Diese List ward jedoch zu nicht geringer Beschimpfung des Voetius entdeckt; der Rector der Universität zu Leyden, Golius, ein Freund des Des Cartes, untersagte den Druck derselben, und der Mönch nahm die Flucht. Zu Uytrecht inzwischen war doch endlich die Frucht der Bestrebungen des Voetius, daß wirklich dem Regius vom Magistrate befohlen wurde, die Cartesianische Philosophie nicht weiter zu lehren. Des Cartes selbst gab diesem nunmehro den Rath, sich ruhig zu verhalten, und es vorerst bey dem Verbote bewenden zu lassen.

War dem Des Cartes der Streit, welchen die Einführung seiner Philosophie in Uytrecht verursachte, in mehr als einer Hinsicht empfindlich, so wurde er dafür gewissermaßen durch den Beyfall entschädigt, welchen seine Meditationen unter den Gelehrten in Paris und in Frankreich überhaupt fanden. Sie waren daselbst der Gegenstand des Gesprächs in allen gelehrten und gebildeten Cirkeln geworden, obgleich Des Cartes wegen der Abwesenheit seines Freundes Mersenne, der gerade um diese Zeit eine

Reise

Digitized by Google

Reise nach Italien machte, nur wenig davon erfuhr. Insbesondre erklärten sich die Mitglieder der Congregation de l'Oratoire fast mit Enthusiasmus für die neue Lehre; zumal da Des Cartes einige Einwürfe sehr treffend beantwortet hatte, die ihm von mehrern derselben vorher durch Mersenne mitgetheilt worden waren. Die Jesuiten waren in ihren Urtheilen über den Werth des Cartesianismus und vornehmlich der Meditationen weniger mit einander einig. Einige derselben begnügten sich, bloß die Bemühungen des Des Cartes zu loben, da sie ihn als einen Zögling ihres Ordens betrachteten, auch seine Methode des Philosophirens zu billigen, ohne seinen Resultaten ausdrücklich beyzupflichten. Zu diesen gehörten Noel, Fournier, Dinet, u. a. Hingegen andere Väter der Gesellschaft Jesu trugen gar kein Bedenken, schlechtin den Cartesianismus als die wahre Philosophie anzuerkennen, und ihre Anhänglichkeit an derselben öffentlich zu gestehen. Aber auch Kritiker fand Des Cartes in diesem Orden, und unter andern besonders an dem Pater Bourdin. Dieser schien sich ein Recht zu einer kritischen Untersuchung der Schriften des Des Cartes durch einen Disput erworben zu haben, welchen er mit ihm über die Dioptrik desselben geführt hatte, und er bediente sich dieses Rechts, sobald er Gelegenheit hatte, die Meditationen zu lesen. Zwar wagte er anfangs nicht, seine Zweifel und Einwürfe dem Des Cartes unmittelbar zu eröffnen, da das literarische Verhältniß beyder Männer von der Art war, daß er nicht wußte, wie dieser sie aufnehmen würde. Aber Des Cartes selbst, der von der Existenz jener Einwürfe hörte, vermittelte es durch einen seiner Freunde, der ebenfalls Mitglied des Ordens war, daß ihm Bourdin seine Kritik nicht vorenthielt.

hielt. Des Cartes sah aus derselben, daß es keinesweges ein charakteristischer Zug des Ordens der Jesuiten sey, daß die Mitglieder über Gegenstände der Philosophie und Theologie nur dasselbe Urtheil öffentlich äussern dürften; daß vielmehr Individuen ganz andere Meynungen hegen und öffentlich vortragen dürften, als welche die übrigen hegten, und in ihren Disputen und Schriften vorgetragen hatten. Er richtete also auch seine Beantwortung der Kritik des Bourdin so ein, daß sie nur für diesen geschrieben zu seyn schien, und die Gesellschaft der Jesuiten überhaupt nicht Ursache hatte, sie als der Denkart des ganzen Ordens in Angelegenheiten der Philosophie entgegengesetzt zu betrachten. Die Einwürfe des Bourdin nebst dieser Antwort des Des Cartes auf dieselben wurden auch in die neue Ausgabe der Meditationen zu Amsterdam 1642 mit eingerückt. Uebrigens gab der vom Bourdin unternommene Angriff auf den Cartesianismus dem Des Cartes Veranlassung, an ein anderes Mitglied des Ordens der Jesuiten, den Pater Dinet, der in der Folge Beichtvater des Königs Ludwig XIII. von Frankreich wurde, einen Bericht über die bisherigen Schicksale seiner Philosophie abzustatten, worin auch der Unruhen, welche darüber in Uytrecht entstanden waren, Erwähnung geschah, und das Benehmen und der Charakter des Voetius in einem sehr unvortheilhaften Lichte dargestellt wurden. Durch diesen Bericht, so wenig auch die historische Wahrheit darin verletzt war, streute Des Cartes den Samen zu neuen Verdrüßlichkeiten aus, die ihm nunmehro vom Voetius und dessen Anhange zubereitet wurden. Bourdin ahndete dagegen seinerseits, vermuthlich durch Zureden des Pater Dinet, die Anzüglichkeiten nicht, die sich Des Car-

tes in seiner Beantwortung der Einwürfe desselben gegen ihn persönlich erlaubt hatte.

Voetius verband sich, bald nachdem das Verbot des Cartesianismus durch den Magistrat in Utrecht ergangen war, mit einem jungen Professor auf der Universität zu Gröningen in Friesland, Martin Schoockius, der ehedem einer seiner Zuhörer gewesen, und dem es nicht an philosophischem Talente und an gelehrten Kentnissen fehlte. Der Grund dieser Verbindung war, daß Voetius dem Des Cartes einen Beweis geben wollte, seine Philosophie habe auch Gegner auf andern Universitäten; einen Beweis, den er bisher noch nicht hatte geben können. Schoockius schrieb also gegen Des Cartes auf Antrieb des Voetius, und die Schrift wurde in Utrecht gedruckt. Des Cartes verfertigte eine Widerlegung dieser Schrift, noch ehe dieselbe im Drucke erschien, da ihm die einzelnen gedruckten Bogen zugeschickt wurden. Dieses und die Epistel des Des Cartes an den Pater Dinet, die damals auch dem Voetius bekant wurde, trieben die Erbitterung des letztern auf das höchste. Auch Regius ward auf's neue in den Streit verwickelt, weil Voetius den an und für sich ganz richtigen Schluß machte, daß Des Cartes die Geschichte des Streits über seine Philosophie und manche dahin gehörige specielle Data nur vom Regius erfahren haben könne. Ueberdem hatte dieser den Rath des Des Cartes zu schnell vergessen, und statt die medicinische Theorie des Hippokrates und Galen und die hergebrachte Physik vorzutragen, wie es ihm in dem Decrete des Magistrats zu Utrecht aufgegeben war, hatte er dennoch von neuem angefangen, Cartesianische Grundsätze und Meynungen zu lehren; wovon denn

denn Voetius einen Vorwand hernahm, auf die förmliche Absetzung desselben vom Lehramte zu dringen. Vorläufig hatte er schon ein Verbot an alle Buchhändler in Utrecht bewirkt, irgend eine Schrift des Regius oder eines andern Cartesianers gegen seine Thesen drucken zu lassen oder zu verkaufen.

Während inzwischen Voetius und Schoockius mit Ausführung ihrer Plane zur Unterdrückung der Cartesianischen Philosophie auf diese Weise beschäfftigt waren, ereignete sich ein Umstand, der ihre polemische Thätigkeit gegen dieselbe und den ganzen Streit auf eine kurze Zeit unterbrach. Es hatte sich zu Bois le Duc eine Brüderschaft der Jungfrau Maria aus den Vornehmsten der Stadt gebildet, die Katholiken waren. Da die Stadt erst vor kurzem in die Gewalt der Holländer gekommen war, so war die freye Existenz dieser Brüderschaft zu einer Bedingung der Capitulation gemacht worden. Gleichwohl hielten die Holländer dieselbe ihrem Interesse für gefährlich, und der neue Gouverneur der Stadt verlangte daher, daß auch eine Zahl reformirter Mitglieder in dieselbe aufgenommen werden sollte, unter der Bedrohung, im Weigerungsfalle die Güter der Brüderschaft zu confisciren. Diese Union kam auch wirklich zu Stande, und erregte bey den Katholiken so wenig Anstoß, daß selbst die Löwenschen Theologen und die Jesuiten in Flandern nicht dagegen protestirten. Nur Voetius fand die Union monströs, und machte die Frage zu einem Gegenstande des öffentlichen Disputs: ob die Brüderschaft der Jungfrau Maria von einem protestantischen oder reformirten Magistrate mit gutem Gewissen geduldet werden könne, wenn dieser im Stande sey, sie zu vernichten; selbst in dem Falle, daß sie von papisti-

 scher

Digitized by Google

scher Abgötterey gereinigt wäre? Und angenommen, daß der Magistrat sie dulde, ob ein Protestant oder Reformirter, ohne Nachtheil für seine Religion, derselben beytreten könne? Das Resultat des Voetius war: Jene Brüderschaft darf durchaus nicht geduldet werden, indem sie abgöttisch ist, und kein Protestant oder Reformirter darf an ihr Theil nehmen, falls sie auch vom Magistrate tolerirt werden sollte.

Die Brüderschaft zu Bois le Duc fand sich durch diese öffentlich angeschlagenen Thesen des Voetius ungerecht verleumdet und beleidigt. Sie erwählte zu ihrem Apologeten nicht einen Schriftsteller aus ihrer Mitte, auch nicht einen Katholiken, sondern einen Collegen des Voetius selbst, den reformirten Prediger Des Marets in Utrecht. Dieser entledigte sich seines Auftrages so gründlich und in einem so bescheidnen für den Voetius so wenig beleidigenden Tone, daß wenn es diesem bloß um Wahrheit und Recht zu thun gewesen wäre, er nichts weiter öffentlich gegen die Brüderschaft würde vorgenommen, noch weniger den Des Marets verunglimpft haben. Aber daß gerade einer seiner Collegen in dieser Sache als sein Gegner auftrat, setzte seinen Zorn in Flammen; er schrieb eine wüthende Broschüre gegen denselben, und hatte noch dazu die Niederträchtigkeit, diese unter dem Namen eines Predigers in Bois le Duc, der nichts davon wußte, erscheinen zu lassen. Hier hielt sich Des Cartes verpflichtet, sich für den Des Marets, der sein vertrauter Freund war, zu interessiren, und er vertheidigte sowohl diesen, als die Brüderschaft mit einer solchen Würde und mit so vielem Nachdrucke, daß Voetius alle die Verachtung beym Publicum einerndtete, die sein Verfahren verdiente. Natürlich aber suchte

Digitized by Google

suchte nun der letztere auf's neue Gelegenheit, sich zu rächen. Er kehrte wieder zur Ausarbeitung der mit Schoockius gemeinschaftlich entworfenen Schrift gegen die Cartesische Philosophie zurück, weil er hier leichter glaubte seiner Rachsucht ein Opfer bringen zu können. Die Schrift erschien im J. 1643 unter dem Titel: *Philosophia Cartesiana*, sive *admiranda methodus novae Philosophiae Renati Des Cartes.* Diesen Titel hatten die Verfasser absichtlich gewählt, um das Publicum zu täuschen, und, sofern derselbe eine neue Darstellung des Cartesianismus erwarten ließ, dem Buche einen desto größern Absatz zu verschaffen, zugleich auch durch die größere Verbreitung des Inhalts dem Cartesianismus desto mehr Abbruch zu thun. Uebrigens war die Schrift in vier Abschnitte getheilt, von denen der erste den Regius betraf, dessen Meynungen und Behauptungen von Schoockius unbedingt dem Des Cartes als erstem Urheber derselben beygelegt wurden; der zweyte sollte eine Untersuchung der Principien und Methode der neuen Philosophie enthalten; der dritte begriff eine Auswahl einzelner metaphysischer und physikalischer Sätze, nebst einem Versuche, dieselben zu widerlegen und als gefährlich darzustellen; der vierte sollte überhaupt darthun, daß die neue Philosophie zum Skepticismus, Fanatismus, Atheismus und Wahnsinne leite. Ausserdem war dem Buche noch eine Vorrede vorgesetzt, die einer weitläufigen Abhandlung glich, und die lediglich vom Voetius herrührte, worin sich dieser gegen die Epistel des Des Cartes an den Pater Dinet mit vielen Schmähungen auf den letztern vertheidigte. Schon vorher war jene Epistel im Stadtrathe zu Utrecht als injuriös für die reformirte Religion, und für die Person eines der vornehm-

nehmsten evangelischen Prediger auf Betrieb des Voetius verdammt worden.

Wenige Tage nach der Bekantwerdung des Werks von Voetius und Schoockius kam aber auch schon die Antwort des Des Cartes zu Amsterdam heraus: Epistola *Renati Des Cartes* ad celeberrimum virum D. *Gisbertum Voetium*, in qua examinantur duo libri nuper pro *Voetio* Vltrajecti simul editi, vnus de confraternitate Mariana, alter de Philosophia Cartesiana. Diese Gegenschrift bestand aus neun Theilen oder Abschnitten, die dem Inhalte nach nicht genau mit einander zusammenhangen. Der erste, dritte, fünfte, achte und neunte enthalten die eigentliche Antwort auf das Werk des Voetius de philosophia Cartesiana; in dem sechsten wird die Schrift desselben gegen die Brüderschaft der Jungfrau Maria zu Bois le Duc geprüft; in dem zweyten und siebenten kommen besondere Nachrichten vor über das Benehmen des Voetius gegen Des Cartes, dessen Freunde und Philosophie; der vierte endlich ist eine Kritik der Bücher und Lehren Jenes mit Ausnahme derer, die gegen die römische Kirche geschrieben waren, und einiger andern, welche Regius in den Buchläden zu Uytrecht nicht mehr hatte auftreiben können. So mannichfaltig der Stoff war, welchen Des Cartes hier zu sichten und zu läutern gehabt hatte, so war dennoch seine Schrift nicht zu weitläufig, und konte den Namen einer Epistola mit Recht führen. Eine Menge kindischer und lächerlicher Irrthümer und falscher Vorgeben und Beschuldigungen, mit welchen das Werk des Voetius und Schoockius angefüllt war, hatte Des Cartes ganz mit Stillschweigen übergangen, weil sie entweder durch sich selbst, oder durch die Notorietät der Thatsachen

chen im Urtheile des Publikum's ohnehin hinlänglich widerlegt waren. Dem Des Cartes wurde z. B. vom Voetius ungeachtet des Briefes, welchen derselbe von dem Pater Mersenne empfangen hatte, vorgeworfen, daß er darum die Gunst und Protection der Jesuiten gesucht habe, damit er dadurch gegen die Angriffe des gelehrten Pater Mersenne und anderer Philosophen und Theologen in Frankreich geschützt würde.

Auch gegen diese zweyte Schrift des Des Cartes verfuhr Voetius eben so, wie er bisher in ähnlichen Fällen immer gehandelt hatte. Er veranlaßte bey dem Magistrate zu Utrecht wiederum eine Verdammungsacte beyder Schriften, sowohl der ältern Epistola an Dinet, als dieser neuen an ihn selbst gerichteten. Des Cartes, welcher hierüber aufgebracht wurde, denn es auch widerrechtlich schien, daß der Magistrat zu Utrecht sich eine Jurisdiction über ihn erlaube, und indem er alle Injurien des Voetius frey statt finden ließ, ihm die Vertheidigung untersagen wolle, erwiederte jene Acte mit einer Erklärung an den Magistrat, worin er denselben zu einer Untersuchung auffoderte, ob und inwiefern Voetius Verfasser des unter dem Namen des Schoockius erschienen Werks Philosophia Cartesiana u. w. sey? und zugleich gegen die angemaaßte Jurisdiction protestirte. Voetius stellte nun mehrere, aber an sich nichts weniger als unpartheyische und unverdächtige, Zeugen auf, daß Schoockius der Verfasser jenes Werks sey, und verbreitete seine Emissarien in der Stadt, um den Pöbel gegen Des Cartes, als den Feind der reformirten Religion und des angesehensten Lehrers derselben, aufzuhetzen. Der Magistrat erließ an Des Cartes eine förmliche Citation,

 daß

Digitized by Google

daß er sich persönlich zu Untrecht vor Gericht stellen, und wegen der ihm angeschuldigten Verbrechen des Atheismus und der Calumnien gegen einen rechtschaffenen Mann verantworten solle. Dieser ward durch anonymische Briefe von der Citation benachrichtigt, und begab sich zu seiner Sicherheit nach dem Haag, um ausserhalb der Jurisdiction der Provinzen Untrecht und Holland zu seyn. Er wandte sich durch den französischen Gesandten de la Thuillerie an den Stadthalter, der auch zwar die Staten der Provinz Untrecht bewog, dem Magistrat zu Untrecht die dem Des Cartes gebührende Satisfaction zur Pflicht zu machen; aber da dieser Beschluß zu spät erfolgte, doch nicht verhindern konte, daß die beyden Schriften des Des Cartes an Dinet und Voetius öffentlich durch die Hand des Henkers verbrannt wurden.

Je unerwarteter und empfindlicher diese neue Beleidigung dem Des Cartes war, um desto eifriger bemühte er sich itzt, sich vor dem Publicum zu rechtfertigen. Er suchte, sich die nöthige Aufklärung über die Urheber des neuerlichen Verfahrens gegen ihn in Untrecht zu verschaffen, und alle Nachrichten kamen darin überein, daß der Magistrat vornehmlich durch die Aufhetzung der Bürgerschaft mittelst der Emissarien des Voetius zu dem Schritte verleitet worden war. Auch gebrach es dem Des Cartes nicht an gültigen Zeugnißen, daß Voetius wirklich Verfasser der Schrift: Philosophia Cartesiana sey, oder doch den wesentlichsten Antheil an derselben habe. Was inzwischen die Vertheidigung gegen die leztere betraf, so schien es dem Des Cartes am räthsamsten, den Schoockius unmittelbar als Verfasser derselben zu behandeln, damit er anstatt des Voetius bestraft

würde,

sichte, wenn er einmal sich mit der Schändlichkeit derselben beladen wollte. Er ließ den Schoockius vor seine eigentlichen Richter, den Magistrat zu Gröningen, citiren, im Vertrauen auf ihre Gerechtigkeitsliebe, obgleich die Magistratsglieder sämtlich Freunde jenes, und derselbe noch dazu damals gerade Rector der Universität zu Gröningen war. Die ganze Angelegenheit nahm für Des Cartes hierdurch vorläufig beym Publicum eine sehr günstige Wendung, und Voetius verlor selbst bey allen seinen rechtschaffenen Religionsverwandten das Ansehen, welches er bis dahin gehabt hatte. Der Magistrat zu Uytrecht gerieth in Verlegenheit und fieng an sich seiner Proceduren zu schämen und sich damit zu entschuldigen, daß es nicht sein Amt sey, die Streitigkeiten der Gelehrten zu entscheiden, und daß lediglich der Eifer für einen Prediger und Lehrer der Theologie, den er durch einen fremden Katholiken gekränkt geglaubt hätte, ihn zu den beleidigenden Schritten gegen Des Cartes vermocht habe. Uebrigens wurde der letztere durch diesen Proceß und das Aufsehn, welches er machte, mit einer Menge von Freunden seiner Philosophie und Verehrern seiner Verdienste bekant, zu Haag, Leyden, Amsterdam, und in den vereinigten Provinzen überhaupt, auf die er gar nicht gerechnet hatte.

Des Cartes hatte demnach itzt zwey Prozeße zu führen, den einen zu Uytrecht gegen Voetius, den andern zu Gröningen gegen Schoockius. In Ansehung des erstern, so cassirten die Staten von Uytrecht das Verfahren des Magistrats dieser Stadt gegen Des Cartes, und nöthigten jenen sogar, mehrere Privilegien wieder aufzuheben, welche derselbe bey dieser Gelegenheit der Universität ertheilt

hatte. Dieses diente dem Magistrate zu Gröningen zur Warnung, in der Untersuchung des Streits zwischen Schoockius und Des Cartes vorsichtiger und unparteyischer zu Werke zu gehn. Ueberdem hatte der französische Gesandte auf Sollicitation des Des Cartes die Staten von Gröningen ersucht, über den Prozeß zu wachen, damit nicht abermals, wie zu Utrecht, aus Verblendung und Uebereilung seinem Landsmanne und Clienten Unrecht zugefügt werde. Die Sentenz, welche der Magistrat zu Gröningen in der Sache fällte, war im Wesentlichen folgende. Derselbe erklärte sein Bedauern, daß ein paar so gelehrte Männer in einen so bittern Streit mit einander gerathen seyen, indem die Philosophie, welche beyde lehren, ihnen ganz entgegengesetzte Gesinnungen hätte einflößen sollen; er äusserte zugleich, daß es ihm erwünschter gewesen seyn würde, wenn Schoockius das Werk gegen Des Cartes nicht geschrieben, und an einem Streite der Gelehrten in Utrecht, der ihn nicht angieng, gar keinen Theil genommen hätte, zumal da man damals von der Beschaffenheit der Cartesianischen Philosophie noch nicht hinlänglich unterrichtet gewesen, und es unedel sey, die Erfindungen grosser Männer zur Vervollkommung der Wissenschaften mit Injurien zu vergelten; er entschied endlich dahin, daß sich aus den Schriften des Des Cartes weder eine Verfassungswidrige Sectirerey, noch der Atheismus, noch eine der criminellen Beschuldigungen erweisen lasse, welche ihm in dem Werke des Schoockius aufgebürdet worden wären. Sofern aber Des Cartes Genugthuung gefodert hatte, gab Schoockius eine freywillige Declaration des Inhalts: 1) daß er nicht ganz aus eignem Antriebe gegen Des Cartes, von welchem er niemals persönlich beleidigt worden, geschrie-

schrieben habe, sondern vorzüglich auf Anreizung des Voetius, dem am meisten daran gelegen gewesen sey, die Epistel des Des Cartes an Dinet zu bestreiten, der ihm auch ausserdem viele Facta dazu mitgetheilt habe, besonders was den Atheismus des Des Cartes betreffe, wohin auch unter andern die lange und gehässige Parallele gehörte, die in dem Werke Philosophia Carteſiana zwischen Des Cartes und Vanini gezogen war; 2) daß eben dieses Werk, welches größtentheils von ihm zu Untrecht verfaßt worden, wo er es auch zum Abdrucke zurückgelassen, ganz anders gedruckt sey, als er es geschrieben habe; daß gerade die beleidigendsten Stellen nicht auf seine Rechnung kämen; und daß man gegen sein ausdrückliches Verbot seinen Namen dem Werke vorgesetzt habe, damit er allein für den Urheber der Injurien gegen Des Cartes gelten solle; 3) daß er zwar nicht im Stande sey, mit Gewißheit anzugeben, von wem die in seinem Werke gemachten Aenderungen und Zusätze herrühreten; daß aber aller Verdacht auf den Voetius falle; 4) daß er anerkenne, das erwähnte ihm beygelegte Werk sey zu bitter und boshaft, so wie es öffentlich erschienen; daß er diese Schreibart, die durchaus von der seinigen verschieden, und einem ehrliebenden Gelehrten schlechthin unanständig sey, herzlich misbillige; daß er auf keine Weise weder direct noch indirect den Des Cartes für einen Atheisten ausgebe, der mit Vanini zu vergleichen sey, sofern derselbe niemals etwas geschrieben, geredet oder gethan, was diese Beschuldigung justificiren könne; 5) daß seine Absicht nie gewesen sey, den Voetius wegen des Abdrucks des erwähnten Werks zu entschuldigen, noch es sich als dem wahren Verfasser desselben beyzumessen; daß er im Gegentheile in einer andern Schrift, deren Abdruck

Digitized by Google

druck aber zu Uytrecht verhindert worden, kein Bedenken getragen habe, öffentlich anzuzeigen, es sey in jenes Werk vieles hineingeschoben, was nicht aus seiner Feder geflossen, und was er verwerfe; endlich 5) daß er zwar während seines Aufenthalts zu Uytrecht sich für den Verfasser des Werks im Allgemeinen erklärt habe, was die Ordnung der Abschnitte und Capitel betreffe, ohne aber sich alles Einzelne zuzueignen, und daß er eben deßhalb selbst eine gerichtliche Untersuchung gewünscht habe, damit er diese Declaration von sich stellen könne. Mit dieser Declaration des Schoockius glaubte der Magistrat zu Gröningen sey dem Des Cartes hinlängliche Genugthuung gegeben.

Zufällig verfloß einige Zeit, ehe Des Cartes von der in seiner Streitsache mit Schoockius zu Gröningen gefällten Sentenz etwas erfuhr, und er schrieb darüber von neuem an den Magistrat daselbst. Dieser schickte ihm statt der Antwort die Sentenz nebst den Acten zu, und Des Cartes säumte nicht, dieselben sofort wiederum dem Magistrat zu Uytrecht zu communiciren. Da hierdurch die Verwirrung des Letztern noch größer wurde, als sie ohnehin schon war, so suchte er sich, nicht im Wege Rechtens, sondern auf eine andere Art aus dem ganzen Handel herauszuwickeln. Es ward von ihm ein Befehl erlassen, daß Niemand in den Provinzen Uytrecht und Holland eine Schrift für oder wider Des Cartes drucken oder verkaufen solle. Hiernach schien es, daß der Magistrat zu Uytrecht gerne den ganzen Prozeß unterdrücken wollte. Vielleicht wäre auch Des Cartes damit nicht unzufrieden gewesen, wenn er nicht zugleich vernommen hätte, daß Voetius voll Verzweiflung über den Vorfall in Gröningen eine neue Schrift gegen ihn unter der Presse habe.

Digitized by Google

habe. Dieses war eine Epistola unter dem Namen des Schookius, wodurch er diesem schaden, und den Des Cartes auf's neue verleumden wollte. Er war schon so gewohnt, den Magistrat zu tyrannisiren, daß er sich gar nicht scheute, dem Befehle desselben öffentlich zuwider zu handeln. Der jüngere Voetius, der ganz in die Fußtapfen seines Vaters trat, ließ ebenfalls mehrere Broschüren drucken, die indirect gegen Des Cartes gerichtet waren. Eine der insolentesten war gegen den Magistrat in Gröningen unter dem Titel: Tribunal iniquum, worin er jenen wegen der in dem Prozeße zwischen Schookius und Des Cartes gefällten Sentenz auf das bitterste durchzog.

Des Cartes nahm sich hierauf der Ehre seiner Richter in Göningen an, und bewies, daß ihre Entscheidung nicht nur völlig competent und rechtmäßig, sondern auch in Ansehung der ihm vom Schookius zugefügten Beleidigungen noch viel zu gelinde gewesen sey. Der ältere Voetius ließ es aber nicht bey der schriftstellerischen Thätigkeit seines Sohnes bewenden; er machte mit einem seiner Collegen, dem Professor der Theologie Dematius, den Anschlag, den Schookius wegen seiner vermeynten Treulosigkeit und Undankbarkeit zu strafen, und da er als Professor in Gröningen von ihnen unabhängig war, gegen ihn eine Injurienklage zu eröffnen, als ob ihre Ehre von ihm durch seine Declaration, die bey der Sentenz des Magistrats in Gröningen zum Grunde lag, gekränkt worden sey. Dieser neue Prozeß ward anfangs von beyden Theilen mit leidenschaftlicher Heftigkeit geführt, aber, da er seiner Entscheidung nahe war, auf einmal von ihnen unterdrückt. Sie ver-

Digitized by Google

versöhnten sich nicht, sondern weil sie einander bedroht hatten, gegenseitig gewisse Geheimnisse öffentlich bekant zu machen, so hielt die Furcht davor jeden in Schranken, und am Ende ward einerseits die Klage und andererseits die Vertheidigung ganz aufgegeben.

Auch Des Cartes wünschte den ganzen Streit beendigt zu sehn, und bot durch seine Freunde die Hand zur Versöhnung, nicht bloß mit dem Schoockius, sondern selbst mit dem Voetius. Hierzu war aber dieser nicht zu bewegen; vielmehr triumphirte er damit, daß der Magistrat zu Uytrecht die Sentenz gegen Des Cartes gefällt habe. Der leztere that also izt nichts weiter, als daß er dem Magistrate zu Uytrecht eine Apologie übergab, worin er historisch erörterte, was seit dem J. 1639 daselbst gegen seine Philosophie und Person gethan worden, dabey seine gerechte Sache und die Ungerechtigkeit seiner Feinde umständlich auseinander sezte, und es nun dem Gewissen anheimstellte, ob man ihm durch Bestrafung des Voetius die gebührende Genugthuung leisten, oder verweigern wollte.

Regius, der sich anfangs so eifrig für Des Cartes und dessen Philosophie interessirt hatte, und gewissermaßen der erste Märtyrer derselben geworden war, fieng nach und nach an, sich immer weiter von ihr zu entfernen, und die Mine anzunehmen, als ob er ein originales philosophisches System vortrage. Schwerlich hatte dies seinen Grund in seiner Ueberzeugung, sondern wohl mehr in seiner Eitelkeit, und in dem Wunsche, sich seinen bisherigen Widersachern zu nähern, und den Besitz seiner Lehrstelle zu Uytrecht zu sichern. Er schrieb ein Werk unter dem Titel:

Fun-

Digitized by Google

Fundamenta Physicae, worin er in sehr wesentlichen Puncten von der Cartesianischen Vorstellungsart abwich. Zwar legte er es vor dem Abdrucke, wie er bisher fast bey allen seinen Schriften gethan hatte, dem Des Cartes zur Prüfung vor; dieser aber lehnte sie ab und meldete dem Regius, daß ihm das ganze Werk nicht gefalle, und daß er, wenn es dennoch in seiner dermaligen Beschaffenheit gedruckt würde, sich genöthigt sähe, seine Meynung davon öffentlich bekant zu machen, da das Publicum bisher das Vorurtheil gehegt habe, daß das System des Regius mit dem seinigen völlig übereinstimme. Regius, der diese öffentliche Notiz von Seiten des Des Cartes fürchtete, erbot sich zwar, einige Aenderungen zu machen, auch in der Vorrede ausdrücklich zu erklären, daß er in mehrern Stücken das Gegentheil von den Meynungen desselben lehre, und in manchen, worüber dieser seine Meynung noch nicht geäussert habe, nicht dafür einstehn könne, daß die von ihm aufgestellten Behauptungen von demselben gebilligt werden würden. Allein Des Cartes erwiederte hierauf dem Regius, daß dieser noch nicht tief genug in die Metaphysik und Theologie eingedrungen sey, um den Versuch eines eigenen Systems zu wagen; daß wenn ja die Fundamenta Physicae gedruckt werden sollten, er die Lehrstücke über die menschliche Seele und die Gottheit davon trennen, zum mindesten nichts, was er von ihm entlehne, verfälschen möchte; denn es sey widerrechtlich, daß er ihn als Theilnehmer seiner metaphysischen Verirrungen, und seiner Grillen in der Physik und Medicin aufführen wolle. Nunmehro hob Regius die freundschaftliche Verbindung förmlich auf, und zeigte dem Des Cartes in einem Briefe an, daß er gerade über die Seele ganz ihm entgegengesetzt philosophire, und seine

Digitized by Google

Vorstellungsart nicht vor dem Publicum verheelen werde. Dieser Brief war in einem fast bittern und beleidigenden Tone geschrieben, sobald man ihn mit Rücksicht auf das Verhältniß beurtheilt, das vorher zwischen dem Regius und Des Cartes obwaltete. "Es ist aus der heiligen Schrift klar", schreibt Jener an Diesen, "daß die vernünftige Seele eine unsterbliche Substanz sey; aber man kann es nicht aus natürlichen Gründen beweisen, und es hindert uns nichts, sie bloß für einen Modus des Körpers, nicht für eine von ihm reell verschiedene Substanz anzunehmen. Bey dieser Meynung wird die Autorität der heiligen Schrift bestätigt; anstatt daß diejenigen, welche die substantielle Verschiedenheit der Seele vom Körper aus natürlichen Gründen beweisen wollen, der heiligen Schrift zu mistrauen scheinen, und indem sie doch nur schwache Gründe für ihre Behauptung anführen können, an der guten Sache der heiligen Schrift durch ihre Indiscretion oder ihren bösen Willen zu Verräthern werden. Ich könte sonst aus Liebe zu Ihnen sehr leicht an meiner Behauptung ändern, was Sie daran geändert verlangen. Allein Sie werden Sich selbst mehr schaden, als mir, wenn sie öffentlich erklären, daß Sie über die Metaphysik ganz anders denken, als ich. Denn das Beyspiel eines Mannes, wie ich, von dem man weiß, daß er Ihrer Philosophie nicht unkundig sey, wird nur dienen, mehrere Personen, die ohnehin nicht mit Ihnen über jene Materie einstimmig sind, in ihrer Abweichung von Ihren Grundsätzen und Meynungen zu bestärken; und ich selbst werde dadurch an Achtung gewinnen, wenn man sieht, daß meine frühere freundschaftliche Verbindung mit Ihnen mich nicht abgehalten habe, Ihre Philosophie zu verlassen, sobald ich von der Wahrheit

des

des Gegentheils überzeugt zu seyn glaubte. Sie können sich um so weniger über mein Benehmen wundern, wenn ich Ihnen sage, daß Viele eine zu gute Meynung von Ihrem Genie haben, als daß sie Ihnen nicht eine derjenigen ganz entgegengesetzte Denkart zutrauen sollten, die in Ihren bisher erschienenen Werken dargelegt ist. Um Ihnen nichts zu verheelen; so glauben Mehrere, daß Sie Ihre Philosophie durch die Herausgabe Ihrer Metaphysik gar sehr decreditirt haben. Sie versprachen nichts, als was klar, evident, und gewiß sey; aber nach diesem Anfange zu urtheilen, glauben jene Leute, daß Ihre Metaphysik nichts als Dunkelheit und Ungewißheit enthalte; und diese Dunkelheit und Ungewißheit ist durch die Streitigkeiten, die Sie darüber gehabt haben, noch größer geworden. Es ist unnütz, zu antworten, daß Ihre Raisonnements wirklich so seyen, wie Sie dieselben versprachen; denn es wird erwiedert, es gebe keinen Enthusiasten, keinen Frevler, keinen Thoren, der nicht dasselbe von den Ausschweifungen und Thorheiten seines Verstandes behaupte. Kurz ich willige ein, daß aus meiner Schrift wegbleibe, was Ihnen darin misfällt, wenn Sie das für nöthig halten; aber ich finde nichts darin, was mir Schande machen, oder was ich geschrieben zu haben bereuen könte. Auch habe ich keine Ursache, die Herausgabe eines Werks zu unterlassen, wovon sich einiger Nutzen erwarten läßt." —

Obwohl Baillet mit zu großer Eingenommenheit für seinen Helden sich über die Undankbarkeit beschwert, welche hier Regius demselben bewies, so ist doch auch das Verfahren dieses nichts weniger als zu entschuldigen. An sich war es freylich durchaus nicht

Digitized by Google

nicht tadelhaft, daß Regius bey geänderter Ueberzeugung von einzelnen Cartesischen Meynungen abwich, und diese seine Abweichung dem Des Cartes selbst mit freymüthiger Offenheit anzeigte. Auch ist es auf keine Weise zu misbilligen, daß er sich nicht vom Des Cartes unbedingt vorschreiben lassen wollte, was für Schriften er herausgeben und nicht herausgeben sollte. Allein der Gesichtspunct, aus welchem man das Verfahren des Regius sowohl als des Des Cartes würdigen muß, ist: ob der erstere sich ein Recht anmaaßen konte, seine Philosophie als Cartesischen Grundsätzen und Meynungen gemäß erscheinen zu lassen, ungeachtet sie mit diesen nicht nur nicht einstimte, sondern ihnen vielmehr entgegengesetzt war? Er hatte einmal die Mine eines Cartesianers angenommen und seine bisherigen schriftstellerischen Arbeiten der Kritik des Des Cartes in der Absicht unterworfen, daß er als ihr Verfasser wirklich für einen echten Cartesianer gelten könte. Bey den Streitigkeiten, die er in Uytrecht veranlaßte, hatte er sich der Hülfe und Vermittelung des Des Cartes bedient; und das gelehrte Publicum hielt ihn auch wirklich für ein Organ, welches jener zur Verbreitung seiner Philosophie gebrauchte. Daß Des Cartes unter diesen Umständen darauf drang, Regius solle nichts anders lehren, als was der Vorstellungsart jenes gemäß sey, war ihm gar nicht zu verübeln; zumal da die Heterodoxie des Regius in einigen wichtigen Puncten, die man dem Des Cartes selbst beylegte, schon zu manchen Verdrüßlichkeiten für diesen Veranlassung gegeben hatte. Uebrigens ahndete Des Cartes die Abtrünnigkeit und Undankbarkeit des Regius nicht weiter; sondern antwortete ihm mit großer Mässigung, und gab ihm noch dazu sehr heilsame Rathschläge für die Zukunft.

Regis

Regius fuhr fort, auch noch nach dem Tode des Des Cartes, die von demselben gemachten Entdeckungen im Gebiete der Philosophie und Naturlehre zu benutzen, und zwar auf eine solche Art, daß er in den Verdacht des Plagium's gerieth; wodurch er bewies, daß seine Abweichung von dem Cartesianismus größtentheils in seinem Privatinteresse und der kleinlichten Eitelkeit ihren Grund hatte, selbst für den Schöpfer eines originalen philosophischen Systems gehalten zu werden.

Der Streit des Des Cartes mit dem Voetius war nunmehro zwar beendigt, allein er blieb nicht der einzige, welchen er in seinem Leben mit Holländischen Theologen zu führen hatte. Im J. 1647 begann ein ähnlicher zu Leyden, wie der zu Utrecht gewesen war. Ein paar Professoren der Theologie, Jacob Revius und Jacob Triglandius, vielleicht durch geheime Machinationen des Voetius dazu bewogen, schlugen öffentlich nach und nach mehrere Thesen gegen Des Cartes als Materie akademischer Disputationen an, unter denen einige durchaus verleumderisch waren, und nur auf sophistischen Verdrehungen Cartesischer Behauptungen beruhten. Des Cartes wurde z. B. beschuldigt, gelehrt zu haben: "man müsse auch bezweifeln, ob es einen Gott gebe"; "man könne sogar eine Zeitlang schlechthin leugnen, daß ein Gott existire"; "der freye Wille des Menschen sey größer als Gott selbst"; "Gott sey ein Betrieger" u. w. Des Cartes hätte wohl am kürzesten die Sache beendigt, wenn er in einer Druckschrift den Ungrund und die Boshaftigkeit dieser Beschuldigungen dargethan hätte. Allein er wandte sich in einem Schreiben an die Curatoren der Universität,

 und

und foderte, daß die genannten Theologen ihm Genugthuung geben sollten. Jene, ohne die Sache genauer zu untersuchen, verboten den Theologen zu Leyden, künftig des Des Cartes und seiner Meynungen weder in ihren Vorlesungen noch in ihren Disputationen künftig zu erwähnen; und in ihrer Antwort an Des Cartes mutheten sie demselben zu, daß auch er künftig nicht weiter die Sätze berühre, welche von den Leydner Theologen in Anspruch genommen seyen, damit von beyden Parteyen die Inconvenienzen vermieden würden, die aus einem Streite darüber entstehen könten. Mit diesem Bescheide der Curatoren der Universität zu Leyden war Des Cartes natürlich sehr unzufrieden. Er machte ihnen Gegenvorstellungen, und zeigte, daß ihre Entscheidung eine neue Beschimpfung für ihn sey. Zugleich wandte er sich an den französischen Gesandten Servien, der an die Stelle des Hrn. de la Thuillerie gekommen war, und bat diesen um seine Verwendung bey dem Prinzen Stadthalter, daß nicht die Holländischen Theologen sich die Freyheit herausnehmen dürften, in ihren Consistorien, Classen und Synoden seine Philosophie zu verdammen; indem das Urtheil darüber, soferne sie mit der Religion überhaupt (nicht mit den Streitigkeiten der protestantischen und katholischen Kirche) zusammenhange, den Obern der Kirche in Frankreich gebühre, denen auch seine Meditationen dedicirt seyen; so wie man in Frankreich sich nicht anmaaße, über philosophische Vorstellungsarten Holländischer Gelehrten publicistische Verdammungsurtheile zu fällen.

Diese Schritte, welche Des Cartes that, waren nicht ganz ohne Wirkung. Die öffentliche Prüfung seiner Schriften wurde der theologischen Facul-

tät

Digitized by Google

tät zu Leyden entzogen; aber es geschah nichts, was einer Bestrafung der beyden theologischen Professoren Revius und Triglandius wegen ihrer Verleumdung auch nur entfernt ähnlich gewesen wäre. Ihren Bescheid entschuldigten die Curatoren damit, daß sie lediglich, um den Frieden unter den Professoren zu erhalten, verboten hätten, künftig darüber zu disputiren, was in den Schriften des Des Cartes stehe oder nicht stehe, damit sie sich desto fleißiger damit beschäftigen möchten, was wahr oder nicht wahr sey.

Da also itzt dem Revius und Triglandius die Gelegenheit benommen war, gegen Des Cartes selbst als Atheisten und Religionslästerer öffentlich zu verfahren; so fiengen sie an, einige ihrer Collegen zu verfolgen, die dem Cartesianismus ergeben waren, namentlich den Abraham Heidanus, Professor der Theologie und Prediger zu Leyden, und den Adrian Heereboord, Professor der Philosophie ebendaselbst. Heereboord beobachtete zwar das Verbot der Curatoren, die Cartesische Philosophie weder in den Vorlesungen noch in den Disputationen zu berühren, pünctlich; aber in seinen Schriften war er nichts desto weniger Cartesianer geblieben. Er wagte es sogar in folgendem Jahre, in seinen Disputationsthesen die Schriften des Aristoteles herabzuwürdigen, und sich auf den Ausspruch Luther's und anderer Häupter der Reformation zu berufen, daß die Aristotelische Philosophie dem Christenthume sehr nachtheilig sey. Hierüber hatte er mit dem Revius und Triglandius bittere Streitigkeiten; inzwischen wurde er doch durch seine Freunde und die Curatoren der Universität gegen die offenbaren und geheimen Verfolgungen derselben geschützt. Heidanus ward beschuldigt, daß er Car-

tesianische Philosophie in seine Predigten mische; wiewohl auch diese Beschuldigung ihm nicht schadete, zumal da er bald freywillig sein Predigtamt niederlegte und privatisirte.

Die Streitigkeiten, welche Des Cartes noch in der Folge mit Revius, Roberval in Paris, u. a. hatte, sind zu unwichtig, um hier weiter bemerkt zu werden. Seine Berufung und Abreise nach Schweden und noch mehr sein bald hernach erfolgter Tod wurden auch Ursache, daß man aufhörte, zwar nicht gegen seine Philosophie und deren Anhänger, aber doch unmittelbar gegen ihn zu polemisiren *).

*) S. *Baillet* Vie de Mr. *Des Cartes* P. II. Liv. V. VI. VII.

Zweyter

Digitized by Google

Zweyter Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Gassendi.

Ehe ich die Schicksale der Cartesischen Philosophie nach dem Tode ihres Urhebers erzähle, und insbesondre zur Geschichte der Philosophen und ihrer Systeme übergehe, auf deren Bildung und Denkart jene entscheidenden Einfluß hatte, will ich die Lebensumstände und eigenthümlichen philosophischen Vorstellungsarten einiger Männer erörtern, die Zeitgenossen des Des Cartes waren, und von denen bereits Mehrere als seine Gegner oben genannt sind.

Ungleich merkwürdiger durch seine eigene Philosophie, die ein Resultat nicht bloß der Speculation, sondern auch einer ausserordentlichen Gelehrsamkeit in der alten Literatur, der Mathematik, Physik und Astronomie war, als durch seinen philosophischen Zwist mit Des Cartes, ist Pierre Gassendi *). Er wurde

*) Die vornehmste Quelle zur Lebensgeschichte des Gassendi sind seine Briefe im sechsten Bande seiner Werke. Auch die Vorrede zu diesen von Samuel Sorbiere handelt de vita et moribus *Petri Gassendi*. Sie ist aber sehr kurz, und mehr eine Charakteristik des Gassendi und seiner literarischen Verbindungen, als eine Biographie, obgleich in jenem Betrachte gar nicht unwichtig. Vgl. *Baillet* Vie de Mr. *des Cartes* liv. VI. ch. 5. — *Bernier* Abrégè de la philosophie de *Gassendi*; à Paris 1678. 8. — *Bougerel* Vie de P. *Gassendi*; à Paris 1737. 12. Diese Biographie enthält meh-

wurde gebohren in dem Dorfe Chantersier unweit Digne in der Provençe im J. 1592. Schon im Knabenalter verriethen sich sein Genie und sein entschiedner Hang zu den Studien bey mehrern Gelegenheiten so auffallend, daß er die Aufmerksamkeit Aller, die mit ihm bekant wurden, auf sich zog. In seinem siebzehnten Jahre erhielt er die Lehrstelle der Rhetorik zu Digne, ob er gleich selbst hier kaum seinen Schulcursus vollendet hatte. Da er sich aber dem geistlichen Stande bestimte, so gab er dieselbe bald wieder auf, und studirte zu Aix Theologie, und griechische und hebräische Literatur. Er machte auch hier so schnelle Fortschritte, und zeichnete sich zugleich so sehr als Prediger aus, daß ihm kurz nach einander die theologischen Lehrstellen zu Forcalquier und zu Digne übertragen wurden. Um der letzteren Stelle mit desto mehr Würde vorzustehn, ward er zu Avignon Doctor der Theologie. Bald darauf wurden ihm die Professionen der Theologie und Philosophie zu Aix auf einmal angeboten, von denen er aber die theologische ablehnte und nur die philosophische wählte. Jetzt befand er sich mehr in seiner Sphäre. Er beschäfftigte sich hauptsächlich, ausser mit der Philosophie als seinem Berufsfache, auch mit der Astronomie, die von seiner frühsten Kindheit an seine Lieblingswissenschaft gewesen war, mit der Mathematik und Physik. Noch mehr trug zur vollkomnern Ausbildung seiner

mehrere Unrichtigkeiten. S. Lettre critique et historique à l'auteur de la vie de P. *Gassendi*; à Paris 1737. 12. — Abrégè de la vie et du Systeme de *Gassendi*. Par Mr. *de Camburat*; à Bouillon 1770. 8. Ist ein Auszug aus den obigen ältern das Leben und System des G. betreffenden Schriften. Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Cassius*. *Brucker* hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 510. und die dort citirten literarhistorischen Werke.

Digitized by Google

en Talente die freundschaftliche Verbindung bey, in welche er mit dem Nicolaus Fabricius Peirescius, Parlamentsrathe zu Aix, Gautier, Prior von Vallette, Mersenne u. a. trefflichen Gelehrten der Zeit kam. Der Aristotelischen Philosophie, welche die herschende war, ward er abgeneigt, nachdem er die Schriften ihrer Gegner, des Ludovicus Vives, Petrus Ramus, Sebastian Basson, Anton Villon, Joh. Bitaud, gelesen hatte. Da er gleichwohl die Aristotelische Philosophie lehren mußte, so richtete er seinen Vortrag derselben so ein, daß er die Einwürfe und Zweifel dagegen problematisch und als Paradoxen beyfügte. Sein Widerwillen gegen dieselbe ward aber bald so stark, daß er auch als Schriftsteller gegen sie auftrat. Er schrieb die Exercitationes paradoxicas adversus Aristoteleos libris VII, in quibus praecipua totius doctrinae Peripateticae fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novae aut ex vetustioribus obsoletae stabiliuntur, und legte sie dem Peirescius und Gautier zur Durchsicht und Prüfung vor. Diese lernten daraus den Geist und die Gelehrsamkeit des Gassendi von einer so vortheilhaften Seite kennen, daß sie um desto geneigter wurden, sein Emporkommen zu begünstigen. Er trat nunmehro in den geistlichen Stand, und bekam durch ihre Verwendung ein Canonicat zu Digne, und die Präpositur der Kirche daselbst, deren Besitz ihm aber erst, wiewohl vergeblich, von den übrigen Canonicis streitig gemacht wurde.

In dieser ruhigern und sicherern Lage gab er im J. 1624. das erste Buch der Exercitationes paradoxicae heraus, ließ sich aber durch das widrige Aufsehn, was diese bey den eifrigen Anhängern des Aristo-

 teleo

teles erregten, abschreckten, ihnen das zweyte Buch als Fortsetzung derselben nachfolgen zu lassen. Seinem Plane gemäß sollten ausserdem noch fünf Bücher hinzukommen; diese hat aber Gassendi entweder gar nicht ausgearbeitet, oder absichtlich zurückbehalten; theils weil er in reiferm Alter bemerkte, daß Manches schon von seinen Vorgängern, namentlich vom Franciscus Patritius, erschöpft war; theils weil er Gelegenheit fand, seine antiperipatetischen Raisonnements in andere Schriften einzuweben; theils auch wohl aus Besorgniß, es mit der damals noch in Frankreich so zahlreichen und angesehenen Partey der Aristoteliker zu sehr zu verderben *).

Nach der Herausgabe jenes Werks that Gassendi eine Reise nach Paris. Hier schloß er eine vertraute Freundschaft mit Franz Luillier, Maitre des Comptes und Parlamentsrathe zu Metz, einem Manne von Geschmacke und gelehrter Einsicht. Beyde machten gemeinschaftlich eine Reise durch die Niederlande, die

*) Die Exercitationes paradoxicae adversus Aristoteleos lib. I. II. stehn gegenwärtig im dritten Bande von Gassendi's Werken. Auch das zweyte Buch ist nicht vollendet. Es heißt am Ende: Si quaeras, benevole lector, cur haec exercitatio ad vmbilicum perducta non fuerit, cur-ve libri quinque ceteri, quorum praefatio spem facit, non sequantur, scito, commonefactum ab amicis auctorem, stomachari non parum Peripateticos propter prioris libri editionem, idemque fere argumentum a *Francisco Patritio* in *Peripateticis* suis *Disquisitionibus* (quarum tunc primum copia ipsi facta) prius pertractatum, hunc secundum librum vlterius persequi et absolvere noluisse, ipsumque ne delibatis quidem aliis, in Museoli sui recessum cum blattis ac tineis pugnantem, ab anno 1634, qualem jam habes, abjecisse atque neglexisse.

Digitized by Google

die einzige Reise, die Gassendi ausserhalb Frankreich gemacht hat; denn daß dieser auch in Italien gewesen sey, wird von seinem Biographen, dem Sorbiere, geleugnet. Der Aufenthalt in den Niederlanden, wo damals gerade in den wissenschaftlichen Fächern, welche Gassendi vorzüglich bearbeitete, die ausgezeichnetsten Männer lebten, war ihm höchst lehrreich und interessant *), und er gewann das Wohlwollen derer, mit welchen er bekant wurde, in so hohem Grade, daß sein Andenken ihnen immer werth blieb.

Auch

*) Der persönliche Umgang des Gassendi mit Niederländischen Gelehrten gab ihm auch zu verschiedenen besondern Untersuchungen Gelegenheit. So kam er durch den berühmten Arzt van Helmont in Brüssel auf die Frage: ob es dem Menschen natürlicher sey, sich von Fleische, als von Erdfrüchten zu nähren? Helmont behauptete das Erstere; Gassendi das Andere. Der Letzte berief sich auf die Aehnlichkeit der Zähne des Menschen mit den Zähnen der Thiere. Die Thiere, welche sich von Früchten nähren, wie Pferde, Ochsen, Schafe, haben glatte Zähne zum Zermalmen; hingegen die fleischfressenden Thiere, wie der Löwe, Wolf, Hund, haben spitze Schneidezähne. Der Mensch hat nur acht Schneidezähne, vier Hundszähne, und zwanzig Malmzähne; es ist also nicht wahrscheinlich, daß er zu den fleischfressenden Thieren gehöre. Ferner im Paradiese hieß Gott dem Menschen, sich von den Früchten der Erde zu nähren; und auch ein Kind, daß noch nicht verwöhnt ist, wird Früchte lieber genießen, als Fleisch. Die ersten Menschen, die von Vegetabilien lebten, waren gesunder und wurden älter, als die spätern, die sich vom Fleische nährten. Auch sind Erdfrüchte leichter zu verdauen, und geben einen bessern Nahrungssaft, als Fleischspeisen. Das Unbefriedigende dieses Raisonnements bedarf keiner Erörterung. S. *Camburat* Abrége de la Vie de Gassendi p. 16.

Digitized by Google

Auch war er auf dieser Reise in literärischen Betrachte nicht müssig. Er schrieb während derselben auf Veranlassung des Mersenne und zur Vertheidigung desselben das Examen philosophiae *Roberti Fluddi* Medici. Mersenne hatte sich über die theosophischen Träume Flubd's in seinen Quaestionibus ad VI. priora libri Geneseos capita sehr bitter erklärt, jedoch mit zu weitläufigen mathematischen und andern gelehrten oft nicht zur Sache gehörigen Digressionen, und überhaupt in einer Form, die nicht die zweckmässigste war. Fludd hatte ihm also eine nicht minder bittere Schrift entgegengesetzt unter dem Titel: Sophiae cum Moria certamen, und eine andere: Summum bonum unter dem Namen eines *Joachimus* Frisius, die aber auch, wie Gassendi wenigstens behauptete, keinen andern, als Fludd, zum Verfasser hatte. Beyde Broschüren hatte Mersenne dem Gassendi mitgegeben, um sie zu prüfen, und nöthigenfalls statt seiner, da er ein Feind des Streitens war, zu beantworten, welches Auftrages sich auch der letztere vortrefflich entledigte, wie ich weiter unten zeigen werde *).

Im Haag, wo Gassendi länger verweilte, schrieb er seine Epistola de parheliis **) zur Erklärung der vier Nebensonnen, die zu Rom im J. 1629 beobachtet wurden, und allerhand abergläubische Besorgnisse und Deutungen veranlaßten. Gassendi war in frühern Jahren der Astrologie ergeben gewesen; aber er war sehr bald davon zurückgekommen, und bestrebte sich hernach auch an seinem Theile sie verdrängen zu helfen. Eben einen solchen Zweck hatte seine Epistel über die Parhelien. Er äussert sich im Eingange derselben höchst bescheiden über den Werth der menschlichen

Natur-

*) Vgl. oben B. II. Th. I. S. 438 ff.

**) *Gassendi* Opp. T. III.

Naturerkentniß überhaupt. Gott allein, sagt er, kennt die wahre Beschaffenheit der Dinge; die Menschen erblicken nur die Oberfläche; sie sind nur die Geschichtschreiber, aber nicht die Vertrauten der Natur. Die Physiker verdienen Achtung; aber ich kann mich nicht überzeugen, daß irgend einer von ihnen in das Heiligthum der Natur eingedrungen sey, und ihre Geheimniße entdeckt habe. Das kleinste Insect, das geringste Kraut, hält meine Untersuchung auf, wenn ich es mit Aufmerksamkeit betrachte; und kann ich nur stammeln bey so unbedeutenden Dingen, was wird bey so großen Gegenständen geschehn? Gassendi beschreibt hierauf die Figur und Stellung der vier Nebensonnen; er zeigt, daß die Erscheinung derselben von dem Gesichtspuncte abhange, von welchem sie wahrgenommen werden, und erklärt ihre Entstehung aus der Brechung der Sonnenstrahlen gegen feine Dünste, welche Wolken in Form der Sonne bilden. Zuletzt widerlegt er das gemeine Vorurtheil, als ob durch die Parhelien ein großes Unglück vorher verkündigt werde, und citirt ähnliche Beobachtungen des Aristoteles, Plinius, und aus den neuern Zeiten des Cardan, der aus drey Nebensonnen, die zu seiner Zeit erschienen, ein neues Triumvirat weissagte, welche Weissagung jedoch nicht erfüllt wurde.

Im J. 1631, da Gassendi schon wieder in sein Vaterland zurückgekehrt war, beobachtete er auch mit seinem berühmten Freunde La Mothe le Vayer den vom Keppler vorausgesagten Durchgang des Mercur durch die Sonne, und machte seine Beobachtungen bekant. Er erwarb sich dadurch ein so großes Ansehn unter den Astronomen, daß ihm Bouilland eines seiner Werke dedicirte. Im folgenden Jahre be-

obach-

obachtete er auch die Conjunction des Mercur und der Venus, und schrieb eine Abhandlung darüber; die er Kepplern widmete *).

Seine Privatverhältniße riefen damals den Gassendi von Paris, wo er bisher gelebt hatte, in die Provençe zurück, und da die Bemühungen seines Gönners Louis von Valois, Herzogs von Angouleme, die Wahl und Bestätigung desselben zum Agenten der Geistlichkeit in der Provençe bey der allgemeinen Versammlung der französischen Geistlichkeit in Paris vereitelt wurden, so konte er seine Musse bloß mit gelehrten Studien ausfüllen. In dieser Epoche seines Lebens arbeitete er auch seine wichtigsten Werke über den Epikur und dessen Philosophie, und über sein eigenes philosophisches System aus. In eben diese Epoche fallen auch seine Streitigkeiten mit Des Cartes, von denen ich oben geredet habe, und auf die ich hernach, so weit sie zur Geschichte von Gassendi's eigener philosophischer Vorstellungsart gehören, noch einmal zurückkommen werde. Eine andere Streitigkeit zog ihm seine Abhandlung über die Beschleunigung des Falls schwerer Körper zu, worin er geradehin die Copernicanische Meynung von der Bewegung der Erde um die Sonne vertheidigte. Ein Jesuit, Rector des Collegium's zu Dijon, griff den Gassendi deßhalb an, ward aber von ihm auf's bündigste widerlegt. Es nahm aber Joh. Baptist Morin, Professor der Mathematik zu Paris, die Partey des Jesuiten, und schrieb gegen Gassendi eine Schrift: Alae telluris fractae, worin er die Unmöglichkeit der Bewegung der Erde um die Sonne zu beweisen suchte, und zugleich jenen mit Schmähungen überhäufte. Der Grund sei-

ner,

*) Opp. T. IV.

Digitized by Google

ne Erbitterung lag in seiner Anhänglichkeit an die Astrologie, für welche er sich vergeblich bemüht hatte, den Gassendi einzunehmen, da dieser im Gegentheile, wiewohl seinerseits auch vergeblich, ihn davon hatte abbringen wollen. Gassendi widerlegte den Morin eben so bündig, wie er den Jesuiten widerlegt hatte, welchen dieser in Schutz nehmen wollte.

Da im J. 1645 eine Professorstelle der Mathematik am College Royal zu Paris erledigt wurde, so ward Gassendi vom Cardinale Alphons du Plessis, Erzbischofe von Lyon und Großalmoseniter von Frankreich, Bruder des Cardinals Armand Richelieu, zur Annahme derselben gewissermaßen gezwungen. Er lehrte hier mit dem größten Beyfalle, söhnte sich auch mit seinem nunmehrigen Collegen Morin wieder aus, und hatte durch seine Wiederherstellung von einer Krankheit, da ihm dieser aus den Sternen den Tod prophezeihte, das Vergnügen, die Astrologie Lügen zu strafen. In dieser Zeit verfertigte er auch seine vortrefflichen Biographieen des Nicolaus Peirescius, Tycho de Brahe, Nicolaus Copernicus, Georg Peurbach, und Johann Regiomontanus *). Die Anstrengung aber, welche ihn sowohl der öffentliche Lehrvortrag, als seine literarischen Arbeiten kosteten, hatte eine Lungenentzündung zur Folge. Er begab sich auf einige Zeit nach Digue in die Provence, um durch das mildere Klima zu genesen. Kurz nach seiner Rückkehr nach Paris aber im J. 1653 fiel er von neuem in eine schwere Krankheit, die sich, zumal bey dem häufigen Aderlassen nach damaliger Methode der Aerzte, mit Entkräftung und einer gänzlichen Auszehrung endigte. Er starb 1655 im drey und sechszigsten Jahre seines Alters.

*) Opp. T. VI.

Alters. Seine letzten Worte waren: Voila ce que c'est que la vie de l'homme!

Gassendi war als Philosoph und als Gelehrter eine der glänzendsten Zierden seines Zeitalters. Er verband mit einer gesunden Urtheilskraft, Tiefsinn, Witz und Geschmack. Besonders hatte er ein natürliches durch fleißige Ausbildung zu einem hohen Grade der Vollkommenheit erhobenes Talent, seine Ideen in zweckmäßiger logischer Ordnung, und mit Präcision, Klarheit und Anmuth darzustellen. In seiner Philosophie gieng er zwar nicht, wie Des Cartes, von der Skepsis aus, aber er war demungeachtet in der Art, wie er sein philosophisches System ausführte, viel weniger einseitig und dogmatisch, als dieser. Des Cartes traute Allem, was ihm evident zu seyn schien, eine apodiktische Gewißheit zu; er erbaute sein System auf willkührlichen Principien und Hypothesen, denen er mit Steifsinne und Unduldsamkeit gegen Widerspruch und abweichende Meynungen Anderer anhieng; und gerieth dadurch mit der innern und äussern Erfahrung und mehrern seiner einsichtsvollsten Zeitgenossen in einen Zwist, den er nur durch Machtsprüche heben konte und auch zu heben suchte. Nur derjenige, äusserte er, wie unsre neuesten Philosophen, könne ihm nicht beystimmen, der ihn nicht verstanden habe; denn er demonstrire aus evidenten Principien. Auf die ältere Philosophie und Naturlehre sah er mit Verachtung herab, anfangs, weil sie ihn nicht befriedigte; nachdem er seine eigene Vorstellungsart entwickelt hatte, aus Vorliebe für diese. Gassendi traute der menschlichen Vernunft weniger, weil er ihre Schwäche besser kannte; er hielt sich näher an der unmittelbaren Erfahrung, zog deßwegen unter den philosophischen Systemen

Digitized by Google

men des Alterthums das Epikurische den übrigen vor, und legte dieses bey seinem eignen zum Grunde; er widersetzte sich dem Aberglauben und der Schwärmerey, wie dem einseitigen philosophischen Dogmatismus sowohl der Aristoteliker als der Cartesianer, aber ohne grössere Anmaaßung, als die Umstände foderten, und meistens aus trifftigen Gründen und mit den Waffen der Ironie und Satire. War ihm Des Cartes als Mathematiker überlegen, was wohl nicht zu bezweifeln ist, da Gassendi als Schriftsteller im mathematischen Fache nichts Erhebliches geleistet hat; so übertraf er dagegen jenen weit an Kenntniß der alten Literatur, und konte daher auch die Philosophie des Alterthums gründlicher beurtheilen und richtiger schätzen, als dieser. Ein eigenthümlicher persönlicher Charakterzug des Gassendi war höfliche Bescheidenheit; zum mindesten verleugnete er diese in seinem äussern Betragen nie; seine Zeitgenossen mußten selbst das Verdienst bey ihm auffinden und anerkennen; die Notiz desselben ihnen aufzudringen, wäre ihm unmöglich gewesen *). Daher

*) Einen Beweis von der Bescheidenheit des Gassendi kann folgende Anekdote abgeben. Er reiste einst mit einem gewissen Maridat, Conseiller au grand Conseil, nach Grenoble. Jener, ohne den Namen des Gassendi zu wissen, lernte ihn bloß nach dem Titel als den Prevot von Digne kennnen, war mit ihm mehrere Tage unterweges, und kehrte auch mit ihm zu Grenoble in denselben Gasthof ein. Einst traf Maridat zufällig auf der Straße einen seiner Freunde, und fragte ihn, wohin er gehn wolle? "Ich will den berühmten Gassendi besuchen, der itzt hier ist," war die Antwort. Maridat bat, ihn mitzunehmen, und ward zu seinem Erstaunen zu — seinem Reisegefährten, dem Prevot von Digne geführt. *Camurat.* Abrégé de la vie de Gassendi p. 25. — Der Cardinal Richelieu in Paris hatte fast täglich

Daher waren auch die edelsten, geistvollsten und gelehrtesten Menschen, welche die Literargeschichte aus jener Epoche kennt, seine Gönner und Freunde. Er stand insbesondre in vertrauter literarischer Correspondenz mit Galilei, Keppler, Peirescius, Mersenne, Hobbes, Aegidius Menage, der Königinn Christine von Schweden u. a. Einer seiner Lieblinge war Franz Bernier, der berühmte naturforschende Reisende nach dem Oriente, der auch seinerseits so an ihm hieng, daß er in den letztern Jahren fast der unzertrennliche Begleiter und Gesellschafter desselben war.

Unter den Werken des Gassendi kommt für die Geschichte der Philosophie ausser den Exercitationibus paradoxicis adversus Aristoteleos, den Schriften das Leben und die Philosophie des Epikur betreffend, und einigen andern kleinern philosophischen Abhandlungen oder vielmehr polemischen Broschüren, vorzüglich sein Syntagma philosophicum, welches sein eigenes philosophisches System enthält, in Betrachtung *). Ich will aber doch, bevor ich von dem letztern

eine Gesellschaft von Gelehrten bey sich, aber nie den Gassendi, obgleich dieser von dem Bruder desselben zu der Lehrstelle in Paris befördert war. G. war zu bescheiden, um sich vorzudrängen, und Richelieu zu stolz, um ihn aufzusuchen. *Sorber*. de vita et mor. Gassendi p. 22. vor dem ersten Bande der Opp. G. ed. Florent.

*) *Petri Gassendi*, Diniensis Ecclesiae Praepositi, et in Academia Parisiensi Matheseos Regii Professoris Opera omnia in Sex Tomos divisa, curante *Nicolao Averanio*, Advocato Florentino; Florentiae 1727. fol. Sie ist genau nach der ersten von Sorbiere besorgten Ausgabe

tern rede, Einiges zur genauern Charakteristik der erstern bemerken, da sie auf das Urtheil sowohl der Zeitgenossen des Gassendi als der nächsten philosophischen Nachwelt über den Werth der Aristotelischen und Epikurischen Philosophie entscheidend eingewirkt haben.

Ueber die Veranlassung, Absicht und den Plan der Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos erklärt sich Gassendi umständlich in dem vorgesetzten Dedicationsschreiben an Joseph Gautier, Prior von Vallette *). Hauptsächlich durch das Studium des Cicero hatte er eine Idee von der Philosophie gefaßt, die er in der damaligen scholastisch Aristotelischen Schulphilosophie durchaus nicht realisirt fand. Er

gabe (Lugduni 1658 fol.) abgedruckt, nur mit Verbesserung der Druckfehler in dieser.

*) *Exercitationum paradoxicarum adversus Aristoteleos* libri septem, in quibus praecipua totius Peripateticae doctrinae fundamenta excutiuntur, opiniones vero aut novae aut ex vetustioribus obsoletae stabiliuntur, authore *Petro Gassendo*, S. Theol. Doctore et Cathedralis Diniensis Ecclesiae Canonico Theologo; Gratianopoli 1624. 8. Diese erste Ausgabe enthält nur das erste Buch. Sie wurde nachgedruckt Amstelod. 1641. 8. und Hagae Com. 1656. 8. Elswich ad *Launojum* de fortun. Arist. p. 325. bezweifelte, daß das zweyte Buch der Exercitationum vom Gassendi besonders herausgegeben worden, weil weder ihm, noch dem *Launoy*, ein Exemplar der Ausgabe je zu Gesichte gekommen sey. Eine besondere Ausgabe existirt aber wirklich. Stolle hatte ein Exemplar, und beschreibt dies in der Historie der Gelahrtheit P. II. p. 162. Sie ist erschienen Hagae Com. 1659. 4. Vgl. Heumann Acta philos. B. III. S. 23. In den Ausgaben der sämtlichen Werke des Gassendi stehn die Exercitationes Tom. III. p. 92.

Er hatte zuerst nicht den Muth, sich dieses selbst zu gestehen; bald aber fand er sein Urtheil durch die Lectüre der Schriften des Vives, des Joh. Picus von Mirandula, und noch mehr des Ramus und Charron bestätigt; und nun wagte er es, sich von seinen bisherigen Vorurtheilen, die ihn noch gewissermaßen an die Schulphilosophie gefesselt hielten, gänzlich loszuwinden. Er studirte nun auch andere Systeme des philosophischen Alterthums, jedoch ohne befriedigt zu werden, und bekam dadurch eine Vorliebe für die akademische und Pyrrhonische Philosophie. Wie er sich bey dieser veränderten Denkart als Lehrer der Philosophie zu Aix verhielt, habe ich schon oben erinnert. Als er diese seine Lehrstelle verließ, äusserte er seine Meynung zuerst freyer und lauter in einigen öffentlichen feyerlichen Disputationen bey den Zusammenkünften der Geistlichkeit in der Provençe; und theils das Interesse, das er hierdurch erweckte, theils die Aufmunterung seiner gelehrten Freunde bewogen ihn, die Resultate seiner Untersuchung der gangbaren Philosophie förmlich in dem oben genannten Werke bekant zu machen. Er gab diesem den Namen Exercitationes paradoxicae, als ob es bloß Resultate von Disputirübungen über Paradoxa enthielte, um die Anhänger der gangbaren Philosophie nicht zu sehr zu beleidigen. Auch der Beysatz adversus Aristoteleos war absichtlich von ihm gewählt. Denn nicht eigentlich gegen den Aristoteles selbst, wenigstens nicht hauptsächlich gegen diesen, sondern gegen die neuern scholastischen Aristoteliker war das Werk gerichtet. Warum er nicht den Aristoteles allein und unmittelbar angriffe, davon gab er als Ursachen an, daß er denselben nicht für den wahren Verfasser der Bücher halte, die unter seinem Namen auf uns gekommen sind; daß ferner die neuern

Digitized by Google

neuern Aristoteliker vieles behaupteten, wovon Aristoteles gerade das Gegentheil lehre; daß endlich jene sich mit einer Menge wunderlicher Fragen, unnützer Subtilitäten und Possen beschäfftigten, an welche Aristoteles nie gedacht habe.

Die Puncte, welche Gassendi in dem Werke auszuführen dachte, wiewohl nur dem geringsten Theile nach wirklich ausgeführt hat, waren im Allgemeinen folgende. Das erste Buch enthält eine Schilderung überhaupt, wie die scholastischen Aristoteliker philosophirten. Zugleich wird gezeigt, daß sie die philosophische Denkfreyheit unterdrückt hätten, und daß das Aristotelische System keinesweges allen übrigen vorzuziehen sey, sowohl mancher anderer Gründe wegen, als weil so viel Ueberflüssiges, Falsches und sich Widerstreitendes in dem gewöhnlich commentirten Aristotelischen Texte vorkomme, hingegen viele wichtige Materien ganz übergangen seyen. Das zweyte Buch ist der Aristotelischen Dialektik entgegengesetzt. Die Kritik betrifft vornehmlich die Aristotelische Lehre von den Kategorien, von der Demonstration und Wissenschaft. Gassendi neigt sich hier entschieden zum Pyrrhonismus hin. Das dritte Buch war gegen die Aristotelische Physik bestimmt. Gassendi wollte hier gegen die vom Aristoteles angenommenen Naturprincipien argumentiren, unter andern beweisen: daß es accidentelle Formen gebe; daß ein objectiver Raum, eine objective Zeit existiren; daß die Bewegung in der Natur anders erklärt werden müsse, als sie vom Aristoteles erklärt werde u. w. Das vierte Buch sollte eine Widerlegung der Aristotelischen Theorie des Himmels seyn. Gassendi wollte darin darthun, daß die Fixsterne und die Sonne still stehen, im Gegen-

theile die Erde ein Planet sey, und sich um die Sonne bewege; daß die Welt unendlich und wohl gar mehr als Eine Welt vorhanden sey; daß die Aristotelische Lehre von den Ursachen der Weltbewegung, vom Lichte und den Phänomenen, von der Entstehung und Zerstörbarkeit der Himmelskörper, von den vier Elementen, u. w. falsch sey. Das fünfte Buch sollte einen Beweis liefern, daß die Kometen im obern Himmelsraume sich bewegten, und ordentliche Sterne seyen. Ferner wollte Gassendi den Umlauf des Nahrungssaftes im menschlichen Körper auf eine neue Weise erklären. Er behaupte auch darin die Existenz von mehr als drey verschiedenen Gattungen der lebenden Geschöpfe. Der Samen sey beseelt. Die Thiere hätten Vernunft. Zwischen dem Verstande und der Phantasie sey kein Unterschied u. w. Das sechste Buch sollte die Aristotelische Metaphysik widerlegen. Die Lobsprüche, die gewöhnlich der Metaphysik ertheilt zu werden pflegen, sollten verworfen, und die gemeinen Principien derselben, die belobten Eigenschaften des Dinges an sich, Einheit, Wahrheit, Güte, in ihrer Nichtigkeit gezeigt werden. Mittelst einer Kritik der Unzulänglichkeit aller Vernunftgründe für das Daseyn und die Eigenschaften Gottes wollte Gassendi zum Glauben an die Offenbarung zurückführen. Durch das siebente Buch endlich sollte die Aristotelische Moralphilosophie verdrängt, und dagegen die Epikurische empfohlen werden. Ueberhaupt, erinnert Gassendi, sey es nicht seine Absicht, alle und jede Meynungen des scholastischen Peripateticismus zu prüfen, sondern nur die berühmtesten und die Fundamente desselben. Quod stylus videri possit, setzt er hinzu, interdum paullo mordacior, materies saue id exigit; hac enim praecipue in parte difficile est, satyram non scribere.

Quam

Quamquam totum hoc, vt ex zelo veritatis proficiscitur, ita et generale est, neminemque tangit in particulari; vix ullum certe nomino vnquam, quod cara mihi fama cujusque in particulari sit. Hac de causa cum maxima pars philosophorum Aristoteleorum Institutum aliquod religiosum profiteatur, absit hoc a me, vt pietatem vel religionem convellere ausim. Aristotelismum abstraho duntaxat, solitarieque considero, intactis conditionibus et Statuum et Personarum. Haec sane mihi est mens; si quis secus acceperit, is et ingenuae confessioni et candori meo immeritam referet injuriam *).

Den scholastischen Aristotelikern vor ihm und zu seiner Zeit machte Gassendi viele bittere, und zwar sehr gegründete Vorwürfe. Ihr Zweck sey gar nicht, die Wahrheit zu entdecken und ernstlich zu suchen, ihre Zöglinge zu weisen und tugendhaften Menschen zu bilden; sondern die Zeit mit unnützen Streitigkeiten zu tödten. Ihre ganze Philosophie bestehe nicht in der Kunst vernünftig zu denken und zu handeln; im Gegentheile sie laufe bloß auf die Kunst zu disputiren, und Thesen sowohl auf dem Katheder als in Privatunterhaltungen zu vertheidigen hinaus. Bey diesen Disputen hätten die neuern Aristoteliker gar keinen Sinn für die Wahrheit; es läge ihnen nur daran, ihren Gegner in die Enge zu treiben und den Sieg davon zu tragen; die Wahrheit anzuerkennen, rechneten sie sich zur Schande, sobald sie auf Seiten des Gegners sey. Die Werke der besten und lehrreichsten Philosophen, fährt Gassendi fort, sind aus den Schulen der neuern

*) *Gassendi* praefat. ad *Joseph. Gualterium* Opp. T. III. p. 95 sq.

ern Aristoteliker verbannt, z. B. des Plato, Cicero, Seneca, Plinius, Plutarch u. a. Selbst unter den Schriften des Aristoteles werden nur diejenigen zur Erläuterung ausgewählt, die zu leeren Disputationen Stoff geben; von den moralischen und politischen Schriften desselben wird wenig oder gar keine Notiz genommen. Die Mathematik, wodurch die Köpfe zum richtigen und consequenten Denken gebildet werden, wird ganz vernachlässigt. In der Physik werden, statt der in der That wichtigen Materien, lauter unnütze und der Natur ihrer Gegenstände nach unbeantwortliche Probleme untersucht z. B. Ob es eine Form der Körperlichkeit gebe? Was für Eigenschaften die Form eines Leichnams habe? Ob das Princip des thierischen Lebens sich wirklich, oder nur im Begriffe, von dem Subjecte trennen lasse? Ob die Materie ohne Form, und umgekehrt die Form ohne Materie existiren könne? Ob dieselbe Materie zu gleicher Zeit mehrere Formen annehmen könne? Ob umgekehrt dieselbe Form mehreren Materien zukommen könne? Ob die untheilbare Größe, falls sie per possibile vel impossibile von der stetigen Größe getrennt gegeben würde, bewegt werden könne? u. dgl. Ausserdem werden auch in die Physik eine Menge theologischer Materien eingeflochten, die gar nicht in die Philosophie gehören, weil die meisten Lehrer der Philosophie Theologen sind. Es wird in der Metaphysik auch von dem Geheimniße der Dreyeinigkeit und von der Menschwerdung Christi; in der Physik von der Gegenwart des Leibes Christi im heil. Abendmahle gehandelt. Die sclavische Anhänglichkeit an der Ordnung der Ideen und Worte im Aristotelischen Texte veranlaßt die größte Verwirrung in der Zusammenstellung der philosophischen Materien, die wissenschaftlich vorgetragen werden. Aristoteles bemerkt

im

im Anfange seiner Metaphysik, daß der Mensch einen natürlichen Trieb zur Erkenntniß der Wahrheit habe; darin finden die neuern Aristoteliker einen Grund, ihren Vortrag der Metaphysik mit der Lehre de appetitu in genere, de scientia in genere zu beginnen. Auf diese Weise wird die Dialektik, die ein Inbegriff von Regeln seyn sollte, nach denen man richtig philosophirt, in ein Gewirre von abgeschmackten spitzfindigen endlosen Untersuchungen und Debatten verwandelt. Gassendi erzählt, daß ganz neuerlich zwey große Folianten herausgekommen seyen, in denen bloß die Logik abgehandelt wäre, und zwar nur erst die Hälfte, so daß zur Vollendung der Wissenschaft noch zwey eben so große Folianten würden folgen müssen. Er vergleicht daher die neuern Aristoteliker mit den Hunden, die nie einen Weg in gerader Richtung fortlaufen, sondern unaufhörlich zu beyden Seiten abschweifen, und eben den Weg mehrmale machen. Beyläufig beschwert er sich auch über die Verdorbenheit ihrer lateinischen Schreibart, ihre Sorglosigkeit in Ansehung derselben, und ihre barbarische Terminologie *).

In einer andern Exercitatio zieht Gassendi die blinde sclavische Unterwürfigkeit der neuern Peripatetiker unter das Joch der Aristotelischen Autorität durch. Aristoteles sey ihnen ein untriegliches Orakel, mit dem sie lieber irren, als mit Andern richtig urtheilen wollten. Ein berühmter Philosoph und Theologe hatte sogar geäussert, er glaube Gotte ein angenehmes Opfer zu bringen, wenn er mit seinem Blute bekräftigen und versiegeln könne, daß Alles, was in den Schriften des Ari-

*) *Gassendi* Exerc. paradox. Opp. T. III. p. 101 sq. ed. Florent.

Digitized by Google

Aristoteles stehe, die lautere Wahrheit sey. Bey diesem Vorurtheile sey es natürlich, daß Jeder, der in seinen Meynungen von dem Stagiriten sich entferne, für einen verdammungswürdigen Kätzer gelte. Auf den Vorwurf, daß sie Sclaven des Aristoteles wären und die Freyheit des Philosophirens aufgegeben hätten, pflegten die damaligen Peripatetiker zu antworten: sie seyen nichts weniger als Sclaven; es hienge ja von ihnen ab, Nominalisten oder Realisten, Thomisten oder Scotisten zu seyn. Diese vermeynte Freyheit vergleicht Gassendi mit der Freyheit eines Vogels in einem Käficht, der sich nach Belieben auf den obern oder untern Stock setzen könne. Die philosophischen Vorstellungsarten jener Parteyen nennt er ergastula Peripatetici carceris. Selbst in Ansehung des Thomismus oder Scotismus leugnet Gassendi die freye Wahl seinen Zeitgenossen ab. Wer in den Dominicaner Orden tritt, muß Thomist werden, weil die Philosophie des Ordens einmal der Thomismus ist; die Franciscaner müssen sich zum Scotismus bekennen. Gassendi erinnert hier seine Zeitgenossen an das Beyspiel der Philosophen des Alterthums. Keiner von diesen, am wenigsten Aristoteles selbst, folgte blindlings seinem Lehrer, oder dem Ansehn eines Andern. Auch ist jene unbedingte Geistessclaverey das Mittel, die Erweiterung des Reiches der Wahrheit für immer unmöglich zu machen, und Irrthümer und Vorurtheile in alle Zukunft fortzupflanzen *).

Gassendi bleibt nicht bloß bey den Nachtheilen und der Schimpflichkeit stehen, welche mit der blinden Anhänglichkeit seiner Zeitgenossen an dem Aristoteles ver-

*) Ibid. Exerc. T. II.

Digitized by Google

gegründet seyen; sondern er bestrebt sich auch darzuthun, daß in dem philosophischem Verdienste des Aristoteles selbst hierzu gar keine Gründe lägen. Unter seinen Raisonnements über diesen Punct sind mehrere nicht sehr trifftig an sich genommen; wohl aber, wenn man sie nach seinen literarischen Verhältnissen, und nach dem damaligen Zustande der Philosophie und positiven Theologie beurtheilt; andere beruhen ganz und gar auf falschen historischen Datis, die Gassendi eben so einseitig für seinen Anti-Aristotelismus benutzte, wie Patritius that. Es ist auch deßwegen befremdend, sagt er, daß die neuern Philosophen, die meistens zugleich christliche Theologen sind, den Aristoteles so abgöttisch verehren, da er ein Heyde war, der die gemeinen heydnischen Götter anbetete, und sogar — seiner Concubine opferte; da er ferner die göttliche Vorsehung, die Unsterblichkeit der Seele leugnete, und die Ewigkeit der Welt behauptete. In seiner Lebensgeschichte erscheint er als ein Mensch von dem schlechtesten Charakter. Er bewies die schwarzeste Undankbarkeit gegen seinen Lehrer, den Plato; verrieth seine Vaterstadt; räumte seinen Gönner und Wohlthäter, Alexander den Großen, mit Gift aus dem Wege; war geizig, unkeusch, und endigte sein Leben durch einen Selbstmord. Wollte man diese Thatsachen auch für ungegründete Beschuldigungen erklären; so läßt sich antworten, daß sie auf den Zeugnissen der angesehensten und unverwerflichsten Schriftsteller beruhen. Daß Aristoteles ein Mann von großem Genie, von ausserordentlicher Gelehrsamkeit, und einer der ausgezeichnetsten Philosophen war, kann man nicht in Abrede seyn; aber ihn zum unbedingten Herscher im Gebiete der Philosophie erheben, ist darum nicht weniger eine Anmaaßung. Zum mindesten muß der, welcher

ihn

ihn über alle andere Philosophen erheben will, auch die Lehren dieser kennen, also mit den Philosophien des Thales, Pythagoras, Demokrit, Plato, Zeno, Epikur und Pyrrho vertraut seyn; denn wie kann er sonst beurtheilen, ob die Aristotelische Philosophie diesen allen vorzuziehen sey? Will man sich auf die Lobsprüche berufen, welche andere große Männer, Themistius, Averrhoes, Thomas, Scotus, dem Aristoteles ertheilten; so ist erstlich die Frage, ob diese wirklich große Männer waren? und ihr Lob ist verdächtig, weil sie selbst als blinde Enthusiasten dem Aristoteles huldigten. Die Platoniker erheben den Plato, die Epikureer den Epikur eben so hoch, und noch höher, als den Aristoteles; hiervon läßt sich kein Beweis hernehmen, daß die Platonische, oder Epikurische, oder Aristotelische Philosophie die beste sey. Die Vorliebe für eine gewisse Philosophie ist oft eine Folge der Unbekantschaft mit andern philosophischen Systemen, der Bequemlichkeit, des Mangels an Prüfung, des Charakters; nicht immer einer gründlichen Einsicht und Beurtheilung. Wenn die neuern Aristoteliker sich auf die Lobsprüche solcher alter Schriftsteller, die unparteyische Richter zu seyn scheinen, des Cicero, Plinius, Quintilian, u. a. berufen: so kann man erwiedern, daß auch diese nicht für untriegliche Orakel gelten können, und daß sie gleich freygebig mit ihrem Lobe gegen andere Philosophen des griechischen Alterthums waren. Cicero zieht immer den Plato dem Aristoteles weit vor; Quintilian ebenfalls, und der letzte setzt sogar den Cicero wiederum weit über diese beyden hinaus. Die hohe Achtung, welche Philipp und Alexander von Macedonien gegen den Aristoteles hegten, ist noch kein Beweis seines philosophischen Verdienstes. Jene beyde waren große

Stats-

Digitized by Google

Statsmänner und Krieger; aber was den Werth eines Philosophen und seiner Philosophie betrifft, darüber haben sie keine Stimme. Freylich ist die Aristotelische Philosophie die herschende geworden; nicht weil sie durch sich selbst allein im Stande gewesen wäre, die Welt zu erleuchten, sondern durch zufällige Ereignisse, die Gassendi historisch weiter ausführt. Uebrigens kann man den berühmtesten Lehrern des Mittelalters, durch deren Ansehn die Aristotelische Philosophie in der römischen Kirche die alleingeltende wurde, eine große Zahl der berühmtesten und auch in der römischen Kirche angesehensten ältern Kirchenväter entgegenstellen, z. B. den Tertullian, Irenaeus, Lactantius, Justinus Martyr, Hieronymus, Ambrosius, Augustin, Theodoret, Gregor von Nazianz u. a.; so daß nicht einzusehen ist, warum man gerade auf das Urtheil jener mehr bauen soll, als auf das Urtheil dieser *).

In den folgenden Exercitationes des ersten Buchs verbreitet sich Gassendi über die zweifelhafte und so schwer zu beweisende Echtheit der meisten Aristotelischen Schriften. Er bedient sich hier in der Hauptsache derselben Argumente, deren sich seine Vorgänger, namentlich Patritius, bedient hatten. Auch die Echtheit der Aristotelischen Werke zugestanden, so ist abermals durch die Beschaffenheit derselben, und durch die Schreibart und Manier des Aristoteles der wahre Sinn der in jenen enthaltenen Lehren dunkel, zweydeutig und ungewiß, und läßt sich um so weniger mit Zuverlässigkeit angeben, je größer die Zahl seiner Ausleger ist, und je mehr sie über die wahre Bedeutung der vornehmsten Aristotelischen Philosopheme gestritten haben.

*) Ibid. Exerc. III.

ben. Dann komt Gassendi auf die Mängel und Lücken des Aristotelischen Systems, sowohl in der Dialektik, als in der Physik, Metaphysik und Moral. Er vermißt z. B. in der Dialektik, wie Ramus, die nothwendigsten Definitionen; die Eintheilungen findet er unvollständig und fehlerhaft; die Syllogistik dunkel und verworren; die Topik mit Regeln überladen, durch deren Gebrauch Niemand größere Fertigkeit im Denken erlange, oder eine wirklich brauchbare Methode zur Erleichterung und Sicherung des Denkens. In der Physik werden wiederum weder die Wissenschaft selbst und ihr Gegenstand vom Aristoteles erklärt, noch auch eine allgemeine Abtheilung oder Uebersicht der abzuhandelnden Materien gegeben; und noch ungleich mehr ist an der Ausführung des Einzelnen, an den Aristotelischen Naturprincipien, und besondern Behauptungen zu tadeln. In der Metaphysik nimt Gassendi ebenfalls Anstoß an der chaotischen Verworrenheit der Aristotelischen Bücher darüber. Um die Unvollständigkeit der Moralphilosophie des Aristoteles zu zeigen, beruft er sich auf das eigene Geständniß desselben *), daß er die Moral nur oberflächlich erörtere, weil nach seiner Meynung sich ihr Gegenstand nicht mit philosophischer Genauigkeit bestimmen lasse. Ausserdem tadelt er abermals die Eintheilungen, den Aristotelischen Begriff von der Tugend u. w.

So wie die Mängel und Fehler, so hebt Gassendi auch das Ueberflüssige, Sophistische, Widersprechende in der Aristotelischen Philosophie hervor. Die hierher gehörigen Exercitationes **) enthalten eine höchst

*) *Arist.* Ethic. ad Nicom. I, 3. II, 9.

**) *Gassendi* Exercit. VI. VII. VIII.

Digitized by Google

höchst scharfsinnige und lehrreiche Kritik, wiewohl Gassendi auch seinerseits oft zu einseitig raisonnirt, und dem Stagiriten Vorwürfe macht, gegen welche er sich leicht rechtfertigen läßt, zumal wenn man nur auf die Art Rücksicht nimt, wie überhaupt die Aristotelischen Schriften auf die Nachwelt gekommen sind. Inzwischen bewies Gassendi durch diese seine Kritik allerdings, was er eigentlich beweisen wollte, daß der Aristotelismus bey weitem nicht das vollkomne und unverbesserliche philosophische System sey, wofür er von so vielen gehalten wurde. Zu dem praktischen und höchst verderblichen Sophistereyen des Aristoteles rechnete er unter andern die Behauptung desselben: "Die Tugend sey nicht der vollkomne Zweck des bürgerlichen Lebens; denn es scheine möglich, daß jemand die Tugend besitze, und doch schlafe, oder nichts im Leben thue, ausserdem viele Leiden habe und höchst unglücklich sey; *einen solchen Menschen* werde wohl Niemand *glücklich* nennen, der nicht etwas Paradoxes vorbringen wolle" *). Was könne, fragt Gassendi, eine Philosophie werth seyn, die den Werth der Tugend so herabwürdige? Er rügt auch in der Aristotelischen Moral mehrere Widersprüche, und einige darunter mit vollem Rechte.

Im zweyten Buche der Exercitationes greift Gassendi die Dialektik der neuern Aristoteliker an. Er sucht hier zuvörderst zu beweisen, daß eine wissenschaftliche Dialektik überhaupt weder nothwendig, noch nützlich sey, und daß der natürliche Menschenverstand und fleißige Uebung desselben zur Erlangung der Zwecke des gemeinen sowohl als des gelehrten Lebens völlig hinreiche. Hier ist der Einfluß der Schriften des

*) Arist. Ethic. ad Nicom. I, 5.

des Ramus auf seine Denkart unverkennbar. Die Dialektik enthält Lehren von der Definition, der Abtheilung und Eintheilung, dem Raisonnement, und der Wissenschaft. Um Definitionen zu machen, bedarf es aber der Dialektik nicht, und sie hilft auch dazu nicht. Die Dialektiker, sagt Gassendi, machen es gerade, wie Jener, der Jemanden einen Schatz versprach, und auf Verlangen, daß er sein Versprechen erfüllen möchte, zur Antwort gab: Suche, wo der Schatz verborgen ist, dann wirst du ihn finden. Eben so die Dialektiker lehren, daß man, um einen Gegenstand zu definiren, die Gattung und die Differenz kennen müsse; aber woher man beyde kennen lerne, das lehren sie nicht. Hat man nur erst beyde anderswoher kennen gelernt, dann findet sich die Definition von selbst. Man frage nur Geschäfftsmänner, Kaufleute, Ackerleute über die Dinge, mit denen sie zu thun haben, und sie werden uns ohne alle Kentniß der Dialektik die brauchbarsten Erklärungen davon geben. Mit der Lehre von der Eintheilung ist es eben so bewandt. Der gesunde Menschenverstand kann aller künstlichen Theorie darüber füglich entbehren. Bedarf ein Baumeister der Dialektik, um einen Riß zu einem Hause zu machen, in welchem die Zimmer der Absicht des Eigenthümers nach ordentlich abgetheilt sind; bedarf ein Uhrmacher derselben, um die Theile einer Uhr zweckmässig zusammen zu ordnen? Auch das Wahre und Falsche lehrt die Dialektik in der wirklichen Erkentniß nicht unterscheiden. Was hilft sie z. B., wenn die Frage ist, ob eine monarchische Statsverfassung besser sey, als eine republicanische? Exhibeatur oraculum; ambigo, verumne an falsum; adesto heu, o Dialectica, arcanorum interpretatrix, ecquid habes, quo planum facias, verum esse potius, quam falsum?

Wol-

Vollends ist die Syllogistik überflüssig. Sie zeigt ja nicht, was aus den Prämissen folge. Videlicet Dialectici est, ex pallore Lunae colligere secuturam pluviam; ex symptomate vulnerati cordis secuturam mortem; ex foedere rupto secuturum bellum; ex bonis operibus secuturum Paradisum; atque ita de ceteris? So lehrt sie auch nichts wirklich brauchbares über die Auffindung der Argumente zum Raisonnement. Man sieht leicht, was diese Gründe, die hier Gassendi gegen den Werth der Dialektik überhaupt vortrug, eigentlich beweisen: nehmlich, daß für die Materie der Erkentniß durch jene nichts gewonnen wird und werden kann; daß hingegen die Dialektik für die Berichtigung und Sicherung des formellen Verstandesgebrauches nichts fruchte, folgt aus ihnen nicht *).

Weiterhin schränkt Gassendi sein Raisonnement enger auf die Fehler der Aristotelischen Dialektik ein, die er im Allgemeinen schon im ersten Buche der Exercitationes gerügt hatte. Er tadelt weitläufig die Aristotelische Lehre von den Kategorieen, und von den verschiedenen Arten der Sätze. Hernach behauptet er, meistens mit den bekanten skeptischen Argumenten der Pyrrhonier, daß es keine Demonstration und keine Wissenschaft im Aristotelischen Sinne des Worts gebe **).

Es ließ sich nicht anders erwarten, als daß gegen die Angriffe des Gassendi mehrere Vertheidiger des Aristoteles und der neuern Aristoteliker auftraten; und in

*) *Gassendi* Exerc. lib. II. Exerc. I.

**) Ibid. Exerc. III. IV. V.

Digitized by Google

in der That hatte er nicht nur, wie ich schon bemerkt habe, manche Blößen gegeben, die von diesen wiederum zu seinem Nachtheile benutzt werden konten; sondern auch ein großer Theil seiner Argumente war offenbar falsch, oder bestanden in Verdrehungen, oder bewiesen nicht, was sie beweisen sollten. Daher behauptete der Aristotelismus im großen Publicum der Gelehrten seine Autorität nach wie vor, wenn auch einzelne vorzüglichere Köpfe durch die Exercitationes des Gassendi von demselben abgezogen, und überhaupt die Parthey der Anti-Aristoteliker durch sie vermehrt wurde; wozu inzwischen, zunächst in England, in den Niederlanden, und in Frankreich, auch noch manche andere Ursachen, am meisten die Verbreitung der Philosophie des Baco, Des Cartes, Hobbes, und die vom Gassendi selbst hernach unternommene Darstellung und weitere Ausbildung des Epikurischen Systems mitwirkten. In Deutschland machten die Exercitationes des Gassendi sehr geringen Eindruck, und fanden zu viel Gegner, (da die bisherigen Anti-Ramisten nunmehro Anti Gassendisten wurden), als daß sie den Aristotelismus von den Schulen und Universitäten hätten verdrängen können. Ueberdem hatte Gassendi im Wesentlichen nichts gegen den Aristotelismus vorgebracht, was nicht schon früher von Andern ungleich gründlicher und ausführlicher erörtert war. Das eigentliche Verdienst der Exercitationes bestand in neuer und geschmackvollerer Einkleidung längst bekanter Anti-Aristotelischer Raisonnements. Sofern die orthodoxen Peripatetiker der Zeit diese für bereits widerlegt oder für leicht widerlegbar hielten, ließen sie sich auch durch jene weiter nicht anfechten *). Un-

*) Jonsius (de script. hist. phil. lib. III. cap. 31. ed. Dor-

ungleich mehr Sensation erregte, und auch ungleich folgenreicher für die Philosophie überhaupt, zumal in Frankreich, waren diejenigen Werke des Gassendi, welche die Epikurische Philosophie betreffen. Diese sind 1) eine neue lateinische Uebersetzung des zehnten Buchs des Diogenes von Laerte über das Leben, den Charakter und die Meynungen des Epikur, nebst einem Commentare zu demselben; 2) ein besonderes Werk in acht Büchern de vita et moribus Epicuri; 3) das Syntagma philosophiae Epicuri. Daß Gassendi die Geschichte und Philosophie des Epikur mit so vielem Fleiße bearbeitete, und so große Vorliebe für sie gewann, hatte mehrere Gründe. Es hatte sich keine philosophische Parthey des Alterthums ausser den Peripatetikern so eifrig mit der Physik beschäfftigt, als die Atomisten, Leucipp, Demokrit und Epikur, und keine Parthey hatte sich bey ihren Versuchen zur Erklärung der Naturphänomene so innerhalb

Dormii) nennt den Gassendi acerrimum calumniatorem Aristotelis. Morhof (Polyhist. T. II. lib. I. cap. 12. §. 3. cf. lib. II. cap. 12. §. 7.) urtheilt, es seyen in dessen Exercitationibus nichts als bloße cavillationes enthalten. Der lebhafteste Vertheidiger des Aristoteles gegen Gassendi in Deutschland war Heinrich Ascan Engelcke zu Rostock in folgenden Schriften: *Censor censura dignus* h. e. Dissertatio ostendens, quod *Gassendus* scopum suum per argumenta contra Aristotelis philosophiam in Exerc. parad. prolata obtinere nequeat; Rostochii 1698. — *Ejusd. Philosophus defensus* h. e. Dissertatio eorum, quae *Gassendus* Exerc. III. et IV. contra Aristotelem profert, nervum breviter excutiens. Ibid. 1698. — *Ejusd.* Disp. contra *Gassendi* libri I. Exerc. V. ibid. 1699. — *Ejusd.* Disp. qua contra *Gassendi* lib. II. Exerc. VI. usum Logicae Aristotelicae defendit.

Digitized by Google

nerhalb den Schranken der Natur selbst gehalten, wie diese. Schon dadurch mußte ein Kopf, wie Gassendi, der überhaupt mehr Physiker als Metaphysiker war, und in dem Epikureismus das dem Peripateticismus und allen hyperphysischen Natursystemen entgegengesetzte System antraf, gar sehr für dieses eingenommen werden. Auch die sogenannte Kanonik und Psychologie des Epikur stimmte mit Gassendi's Meynung von der Dialektik im Ganzen, und namentlich von der Aristotelischen, vortrefflich zusammen. Das Vorurtheil, welches er auf diese Weise für den theoretischen Theil des Epikureismus gefaßt hatte, ließ ihn auch den praktischen in einem günstigern Lichte erblicken. Dieser schien mit der menschlichen Natur, wie sie ist, am besten zu harmoniren; anstatt daß die Aristotelische Moral eine einseitige Klugheitslehre; die Platonische, zumal wie sie damals vorgestellt wurde, einen praktischen Mysticismus; die Stoische einen überspannten von keinem Sterblichen erreichbaren praktischen Rigorismus, zu enthalten schienen; und durch die Skepsis der Akademiker und Pyrrhonier alle praktische Lebensweisheit, so wie aller theoretischphilosophischer Dogmatismus, schwankend und ungewiß geworden waren. Gassendi machte ferner, da er die Geschichte und Philosophie des Epikur in ihren eigentlichen Quellen zu studiren anfieng, sehr bald die Entdeckung, daß dieser Weltweise, der Charakter und die Lehren desselben, von seinem Zeitalter durchaus verkannt und ungerechterweise verurtheilt würden; daß insbesondre sein Natursystem noch nicht hinlänglich geprüft sey, und wenigstens eine genauere Untersuchung verdiene. Wie er also seinen Zeitgenossen ihr Vorurtheil für den Aristoteles und dessen Philosophie zu berichtigen bemüht gewesen war; so glaubte er nun umgekehrt, es

einem

einem so unbillig herabgewürdigten und verschmähten Weltweisen des Alterthums, und zugleich dem Interesse der wissenschaftlichen Philosophie schuldig zu seyn, seinen Zeitgenossen das gegen den Epikur herschenden Vorurtheil zu benehmen. So entstanden wahrscheinlich sein Commentar zu dem zehnten Buche des Diogenes von Laerte, und sein Werk über das Leben und den Charakter des Epikur. Die vertrautere Bekantschaft, die er durch diese Arbeit mit dem Epikureismus machte, hat ihn hernach vermuthlich auf die Idee gebracht, auf der Grundlage desselben ein eigenes philosophisches System zu errichten, das sich nur insofern von jenem unterschied, als mehrere Irrthümer desselben durch die erweiterten Einsichten der Neuern in die Naturkunde verbessert, und sein Widerstreit mit der positiven Theologie gehoben wurde.

Inzwischen waren Epikur und seine Philosophie damals zu allgemein verschrieen, als daß Gassendi es für sich wagen mochte, mit einem Werke darüber hervorzutreten, worin er sich nicht etwa bloß als Apologeten, sondern sogar als Lobredner jener zeigte. Allein die Aufmunterung seines Freundes, des Franciscus Luillier, flößte ihm zur Herausgabe desselben den nöthigen Muth ein. Er hatte diesem seine Biographie des Epikur in der Handschrift mitgetheilt, und ihn gewissermaßen in ein frohes Erstaunen darüber versetzt, wie Epikur so habe verkant werden können, und wie gründlich derselbe sich rechtfertigen lasse. Durch Luillier erfuhren mehrere Gelehrte in Paris die Existenz jenes Werks des Gassendi, und alle, die auf die Neuheit des Inhalts gleich aufmerksam geworden waren, unter andern Aegidius Menage, vereinigten sich, diesen zur öffentlichen Bekantmachung des-

Digitized by Google

selben zu bewegen. Es erschienen also zuerst das Werk de vita et moribus Epicuri, und bald hernach der Commentar zum zehnten Buche des Diogenes von Laerte *). Das erstere widmete Gassendi seinem Freunde Luillier, und erklärte sich zugleich in dem vorgesetzten Dedicationsschreiben an diesen über den Gesichtspunct, woraus es zu betrachten sey. Bloß die Ueberzeugung, daß Epikur sowohl im Alterthume als in den neuern Zeiten ohne seine Schuld verleumdet worden, habe ihn veranlaßt, das Leben und den Character desselben mit historischer Treue und Wahrheitsliebe darzustellen, um die Ungerechtigkeit jener Verleumdung aufzudecken und dadurch eine Pflicht der Menschlichkeit zu erfüllen. Alle dem Epikur gemachte Vorwürfe könten von seinem Charakter abgelehnt, und selbst seine Philosophie, nach ihrem theoretischen Theile nicht minder als nach ihrem praktischen, könne, wenige Irrthümer, die auch in der Aristotelischen gefunden

*) Die erste Ausgabe von des Gassendi Commentarius de vita et moribus Epicuri libb. VIII. kam heraus Lugduni 1647. fol. Ein Nachdruck erfolgte Hagae Com. 1656. Als Motto brauchte Gassendi folgende Stelle des Seneca (de vita beata cap. 13.), als eines Stoikers, welche Schule sonst zu den heftigsten Gegnern des Epikur gehörte: Mea quidem ista sententia est, (invitis hoc nostris popularibus dicam), sancta Epicurum et recta praecipere, et, si propius accesseris, tristia. — Itaque non dico, quod plerique nostrorum, sectam Epicuri flagitiorum magistram esse; sed illud dico: male audit, infamis est; et immerito: nec hoc scire quisquam potest, nisi interius fuerit admissus. — *Diogenis Laertii* liber decimus de vita, moribus, placitisque *Epicuri.* Cum nova interpretatione et notis *Petri Gassendi* Lugdun. 1649. fol. Vgl. *Menag.* ad Diog. Laert. X. S. 1. Menagiana T. I. p. 1. Sowohl dieses, als das vorhergenannte Werk, stehn auch in *Gassendi* Opp. T. V.

Digitized by Google

funden würden, ausgenommen, sehr gut gerechtfertigt werden. Gassendi leugnete nicht, daß manche Lehren des Epikur, z. B. über die göttliche Vorsehung und die Unsterblichkeit der Seele, mit dem Kirchenglauben im Widerstreite ständen. Diese Irrthümer aber müsse man verbessern, und nicht um derselben willen den Epikur und seine Philosophie überhaupt verdammen, da man doch die Aristotelische Philosophie ungeachtet ähnlicher darin enthaltener Irrthümer dulde und sogar empfehle. Uebrigens, setzte er hinzu, folge daraus, daß er der Biograph des Epikur geworden sey, und demnächst auch das philosophische System desselben erörtern werde, nicht, daß er sich zu dem letztern bekenne; im Gegentheile richte er sich in seiner eigenen Philosophie unbedingt nach seiner vernünftigen Ueberzeugung, und in Sachen der Religion nach der Vorschrift der römischen Kirche.

In der Biographie des Epikur verbreitete sich Gassendi bloß über die Lebensumstände desselben, über seinen sittlichen Charakter, seine Freunde, über die ihm im Alterthume mit Rechte oder fälschlich beygelegten Schriften, über seine unmittelbaren und spätern Schüler, über die Gründe des Hasses der Stoiker und Akademiker gegen ihn, so wie einzelner alter Schriftsteller z. B. des Cicero, Plutarch, Galen, mehrer Kirchenväter. Aus der ganzen historischen Untersuchung erhellten einerseits die Veranlassungen zu dem übeln Rufe, in welchen Epikur als Mensch und als Philosoph bey der Nachwelt gerieth, andererseits aber auch der Ungrund desselben, zum mindesten was seinen persönlichen Charakter anbelangt.

Da Gassendi in jener Biographie das Epikurische System nur beyläufig berührt hatte, so entwikkelte er dieses besonders und ausführlich in dem Syntagma philosophiae Epicuri *). Er brachte hier die bey den Alten zerstreuten Notizen vom Epikureismus in eine systematische Form, und rechnete also alles zu demselben, was nicht bloß Epikur, sondern auch dessen Anhänger Metrodor, Hermachus, Colotes, Lucretius im Geiste seiner Philosophie gelehrt hatten, und berief sich dabey auf die Zeugnisse des Seneca u. a., daß die Vorstellungsart der Schüler des Epikur durchaus nicht von der ihres Lehrers verschieden sey. Wo Epikur gegen die philosophische und theologische Rechtgläubigkeit verstoßen zu haben schien, oder wirklich verstoßen hatte, verwies Gassendi auf das Werk über seine eigene Philosophie, in welchem die Irrthümer desselben widerlegt seyen. Daß er dieselben in Syntagma selbst widerlegt habe, wie Brucker sagt, ist unrichtig. Es ist also ein unbilliger Vorwurf, der dem Gassendi schon damals gemacht ward und nachher oft wiederholt ist, als ob er die Epikurische Lehre, auch sofern Atheismus ihr Resultat ist, unbedingt habe anpreisen und einführen wollen.

Ich komme nun auf das Hauptwerk des Gassendi, worin er sein eigenes nach dem Epikurischen gebildetes philosophisches System dargestellt hat, auf das

*) Die erste Ausgabe dieses Werks erschien Hagae Com. 1659. 4. Eine zweyte, die vielleicht nur ein Auszug ist, kam heraus Londin 1668. 12. Ich kenne diese bloß aus Stolle's Historie der Gelahrtheit P. II. p. 364. Eine dritte vollständige ward besorgt Amstelod. 1684. 4. Das Werk steht auch in *Gassendi* Opp. T. III.

Digitized by Google

das Syntagma philosophicum *). Dieses ist in drey Theile gesondert, von denen der erste die Logik, der zweyte die Physik, und der dritte die Ethik enthält. In einer Einleitung (liber prooemialis) wird von der Philosophie überhaupt, ihrem Zwecke und Ursprunge, von dem erforderlichen philosophischen Talente und Charakter, von den berühmtesten philosophischen Schulen im griechischen Alterthume, und von der Eintheilung der Philosophie gehandelt.

Die Philosophie überhaupt erklärte Gassendi für die Liebe, das Studium und die Ausübung der Weisheit. Die Weisheit aber ist nichts anders, als die Disposition des Gemüths, richtig über die Dinge zu urtheilen, und richtig im Leben zu handeln. Zum richtigen Urtheilen wird der Mensch alsdenn fähig, wenn er sich gewöhnt, die Wahrheit zu suchen, und, wo er sie auch findet, anzuerkennen. Zum richtigen Handeln wird er gewöhnt, wenn er dem Guten nachstrebt, und diesem nichts vorzieht. Die Philosophie läßt sich daher auch erklären als das Streben nach Wahrheit und nach der Tugend; denn je mehr wir uns jener oder dieser nähern, desto richtiger urtheilen wir über die Dinge, und desto richtiger handeln wir im Leben. Es ergiebt sich auch hieraus, daß die Philosophie sich in die Physik und Ethik scheide, wozu die Logik die Propädeutik ist.

Seitdem Gassendi das Werk gegen die Aristoteliker geschrieben hatte, muß er seine Meynung vom Werthe der Dialektik geändert haben; denn in seinem

*) *Gassendi* Opp. T. I.

nem eigenen philosophischen Systeme hat er diese ausführlich als einen Haupttheil der Philosophie abgehandelt, und ist in ihr wohl am meisten von den Epikureern abgewichen. Er hebt mit einer Geschichte der Logik an, die in ihrer Art lange einzig war und noch itzt sehr lehrreich ist, worin er das Eigenthümliche und Verdienstliche des Zeno des Eleatikers, des Euklides von Megarae, des Plato, Aristoteles, der Stoiker, des Epikur, Lullus, Ramus, Baco von Verulam und Des Cartes in der Behandlung der Logik auseinander setzt. Die Logik des Letztern abstrahirt er inzwischen sehr unrichtig aus dessen Meditationibus de prima philosophia, deren Inhalt er concentrirt beybringt, der aber nichts weniger als eigentlich logisch ist; was um so mehr auffällt, da er den Zweck der Logik auf die Bestimmung der bloß formalen Denkgesetze einschränkt, und eine reine Logik (abjunctam a rebus) von einer angewandten (conjuncta cum rebus) unterscheidet *).

Gassendi behauptete gegen die Skeptiker die Existenz eines festen und zuverlässigen Kriterium's der Wahrheit, und wollte in Ansehung desselben zwischen jenen und den Dogmatikern einen Mittelweg einschlagen. Weder das Wissen der Dogmatiker ist immer von der Art, daß es auf einem sichern Kriterium des Wahren beruhet, noch auch das Nichtwissen der Skeptiker von der Art, daß es den gänzlichen Mangel eines solchen Kriterium's voraussetzt. Die Anmaßung der Dogmatiker wird durch die Ungewißheit der Physik widerlegt; die Anmaßung der Skeptiker dadurch, daß doch überhaupt etwas ist; denn wäre gar nichts vorhan

*) *Gassendi* Syntagma philos. P. I. lib. II. cap. 1. Opp. T. I. p. 60.

handen, so könte es keinem Menschen einfallen, zu leugnen, daß etwas wäre, und er würde selbst nicht so argumentiren, wenn er nicht selbst existirte. Gassendi entscheidet also dahin: Es kann ein zwiefaches Kriterium des Wahren im Menschen angenommen werden: eines, wodurch wir das Zeichen (signum) des Objectes wahrnehmen, den Sinn; das andere, wodurch wir das verborgene Object selbst durch Schlüsse erkennen, den Verstand. Nun kann man zugeben, daß der Sinn zuweilen triege, und die Wahrnehmung des Zeichens also unsicher sey; aber der über den Sinn erhabene Verstand kann die Wahrnehmung desselben berichtigen, und sie nicht eher für gültig annehmen, als bis er sie berichtigt hat *). Daß aber ein verborgener Gegenstand oder eine verborgene Wahrheit durch ein Zeichen bekant werden könne, erläuterte Gassendi mit mehrern Beyspielen. Gesetzt, man fragt, ob die ganze Haut in einem stetigen Zusammenhange sey, oder ob sie durch unzählige Oeffnungen und Gänge unterbrochen werde? so wird sie beym ersten Blicke für zusammenhangend gehalten werden, weil weder das Auge noch die Hand irgend eine Oeffnung darin entdeckt. Ungeachtet aber der Sinn keine Oeffnung wahrnimt, so bemerkt er doch eine Feuchtigkeit, die von innen aus der

*) *Ibid.* cap. 5. Opp. T. I. p. 72. Duplex in nobis potest distingui Criterium, vnum, quo percipiamus signum, videlicet sensus; alterum, quo ipsam rem latentem ratiocinando intelligamus, mens nempe, intellectus, seu ratio. Quippe et tametsi admittatur, sensum interdum esse fallacem, sicque esse posse signum non tutum: attamen, quae sensu est superior ratio, sensus perceptionem emendare sic potest, vt signum ab eo nisi emendatum non accipiat, ac tum demum ratiocinetur, sive de re judicium ferat.

Digitized by Google

der Haut hervorschwitzt, und aus dieser als einem sinnlich wahrgenommenen Zeichen schließt der Verstand, daß die Haut gleichsam ein Sieb sey, da die Feuchtigkeit ebenfalls ein Körper ist, und zwey Körper nicht in demselben Orte seyn können, also die Haut nothwendig an der Stelle, wo die Feuchtigkeit durchdringt, mit einer Oeffnung versehen seyn müsse. Uebrigens wies Gassendi der Logik lediglich das formale Denken zum Gegenstande an. Die Physik und alle übrige Disciplinen beziehen sich auf die Erkenntniß des Wahren in den Dingen selbst. Die Logik geht vor allen diesen her, indem sie ein Bild des Wahren überhaupt entwirft, und allgemein für jede Erkenntniß und Wissenschaft gültige Regeln angiebt, durch deren Anwendung man nicht vom Wege der Wahrheit abirrt, oder wenn man sich von demselben entfernt hat, seinen Irrthum einsehen und auf den richtigen Weg wieder einlenken kann.

Die Logik ist die Wissenschaft des richtigen Denkens. Zum richtigen Denken aber gehören richtig vorstellen, richtig urtheilen, richtig schließen, richtig ordnen (bene imaginari, bene proponere, bene colligere, bene ordinare). Daher zerfällt die Logik des Gassendi in vier Abschnitte: de simplici rerum imaginatione; de propositione; de syllogismo; und de methodo. Die drey letztern Abschnitte sind im Wesentlichen aus dem Aristotelischen Organon entlehnt, so sehr auch Gassendi in frühern Jahren gegen die Aristotelische Dialektik geeifert hatte; nur daß die Regeln hier in mehr systematischer Verbindung, kürzer, zweckmäßiger, und mit ungleich grösserer Klarheit entwickelt und durch sehr passende Beyspiele in ihrer Anwendbarkeit dargestellt werden. In

dem

dem ersten Abschnitte folgt Gassendi mehr dem Epikur, jedoch so, daß seine Theorie des Vorstellungsvermögens im Ganzen als ihm eigenthümlich betrachtet werden kann. Aus diesem will ich also hier Einiges ausheben.

Diejenige Thätigkeit der Seele, wodurch dem Gemüthe ein Bild eines Objectes vorschwebt, heißt Imagination. Unter dieser wird also nicht verstanden die Phantasie im gewöhnlichen Sinne des Worts, sondern das, was die Neuern Apprehension nennen, wodurch ein Gegenstand überhaupt im Bewußtseyn aufgefaßt wird, ohne daß man zugleich bestimmt, was der Gegenstand sey oder nicht sey. Das Bild des Gegenstandes selbst heißt Idee. Wie die bloße Imagination (imaginatio simplex) beschaffen ist, dunkel oder deutlich, so ist es auch die durch sie hervorgebrachte Idee. Zweytens: Alle Ideen haben ihren Ursprung aus den Sinnen. Der Blindgebohrne hat keine Idee von der Farbe, der Taubgebohrne hat keine Idee von Tönen. Gassendi bekennt sich ausdrücklich zu dem Satze: Nihil in intellectu est, quod prius non fuerit in sensu. Drittens: Jede Idee ist entweder eine unmittelbare Wirkung eines Eindrucks auf die Sinne, oder wird aus solchen Sinneneindrücken durch Zusammensetzung, Vergrößerung, Verkleinerung, Vergleichung, Uebertragung, Anwendung gebildet. Viertens: Jede Idee, die Wirkung eines unmittelbaren sinnlichen Eindrucks ist, ist individuell; der Verstand producirt aus individuellen ähnlichen Ideen eine allgemeine. Die allgemeineren Ideen entstehen auf ähnliche Weise aus minder allgemeinen. Fünftens: Es ist überaus nützlich, eine Tafel der Ideen zu entwerfen, wie sie vom

Indi-

Digitized by Google

Individuellen zum Allgemeinsten herauf, oder vom Allgemeinsten zum Individuellen herabsteigen. Gassendi entwirft folgende meistens nach dem Porphyrius:

Ding
An sich | In einem Andern
Substanz
Materiell | Immateriell
Körper
Mit Vegetation | Ohne Vegetation
lebende Substanz
Empfindend | Nicht empfindend
Thier
Vernünftig | Unvernünftig
Mensch.

Sechstens: Die individuelle Idee ist um so vollkomner, je mehr Theile und Eigenschaften des Gegenstandes sie vorstellt. Die allgemeine Idee ist um so vollkomner, je vollständiger und reiner sie dasjenige vorstellt, was mehrern individuellen gemeinsam ist. Siebentens: Die Idee wird entweder durch eigene Erfahrung, oder durch den Unterricht Anderer erworben. Jene ist vollkomner, als diese; doch muß darauf geachtet werden, daß uns in der eigenen Erfahrung die Sinne nicht täuschen, oder das Temperament, die Affecten, Gewohnheiten, Vorurtheile. Bey Ideen, die durch fremden Unterricht erlangt werden, muß man sich nicht durch zweydeutige Namen und figürliche Aus-

drücke

Digitized by Google

drücke irre führen lassen, noch weniger blindlings auf die Autorität Anderer bauen. Gassendi empfiehlt in Ansehung der letztern den herrlichen Spruch des Epicharmus: Nervos et artus esse sapientiae, nihil temere credere. Achtens: So wie die Idee des Gegenstandes ist, so wird die Definition, Eintheilung, Beziehung desselben zu andern Gegenständen seyn. Die Wissenschaft Jemandes ist um so vollkomner, je mehr Ideen er hat, und je vollkomner diese selbst sind. Diese Skizze von Gassendi's Theorie des Vorstellungsvermögens kann unter andern auch zeigen, wie sehr durch dieselbe Locke'n vorgearbeitet *) war.

Die Physik des Gassendi ist nicht bloß auf die empirische Naturlehre eingeschränkt, sondern umfaßt auch die Metaphysik. Selbst die Theologie, die Aristoteles von der Physik sonderte, rechnet jener doch zu dieser schon deßwegen, weil sie Naturtheologie heiße, und die Physik eine universa de natura speculatio sey. Wie in der Logik, so giebt Gassendi auch hier eine historische Uebersicht von den verschiedenen physikalischen Vorstellungsarten seiner Vorgänger, hauptsächlich der Griechen; jedoch, was sich hier nicht so thun ließ, nicht in Hinsicht auf die Wissenschaft im Ganzen, sondern in Hinsicht auf jedes einzelne Lehrstück; so daß das Werk des Gassendi zugleich eine kritische Geschichte der physikalischen Dogmen ist: ein Gesichtspunct, aus welchem es die neuern Forscher der Geschichte der Philosophie nicht genug benutzt haben. Daß sein eigener Dogmatismus im Wesentlichen mit dem Epikurischen zusammenstimme, und nur eine weitere Ausbildung desselben sey, habe ich bereits erinnert. Am lehrreichsten ist die Vergleichung des Epikureis-

*) *Gassendi* Institutio logica P. I. Opp. T. I. p. 81 sq.

kureismus mit den übrigen Natursystemen, besonders dem Platonischen und Aristotelischen, die gewöhnlich zum Vortheile jenes ausfällt, da Gassendi jenen mit vieler Kunst und großem Scharfsinne gegen die aus diesen beyden hergenommenen Einwürfe vertheidigt und oft auch in der That rechtfertigt. In der Theorie des Himmels, der Meteorologie, der Physiologie des Thier- Pflanzen- und Mineralreichs ist der Gassendismus fast ganz original, und ein Resultat des tiefen Studium's, das sein Urheber der neuern Astronomie und Naturkunde in ihrem damaligen Zustande gewidmet hatte. Mit diesen hat jener auch dieselben Irrthümer und Mängel gemeinschaftlich.

Die Abweichungen des Gassendi vom Epikureismus in der Metaphysik betreffen die Lehren vom Urprincipe aller Dinge (Gott), von der göttlichen Vorsehung, und von der Seele und ihrer Unsterblichkeit. Diese Abweichungen waren schlechterdings nothwendig, wenn seine Philosophie nicht als ein heilloser Atheismus erscheinen, und ihm eben die Verachtung und Verfolgung seiner philosophischen und theologischen Zeitgenossen und der Nachwelt zuziehen sollte, die der Epikureismus erfahren hatte. Konten doch sogar jene Abweichungen den Gassendi nicht einmal vor dem Verdachte einer Begünstigung des Atheismus schützen, da man überhaupt gewohnt geworden war, Alles, was Epikur je gesagt und gelehrt hatte, als Aeusserungen und Meynungen eines Gotteslästerers, Religionsverächters und schnöden Wohllüstlings ohne weitere Prüfung zu verabscheuen! Das Daseyn Gottes bewies Gassendi aus der Nothwendigkeit einer absolut ersten Ursache, die den Grund alles Vorhandnen Zufälligen enthalte, und aus der Ordnung und

Zweck-

Digitized by Google

Zweckmäßigkeit der Welt, aus welcher folge, daß jene erste Ursache ein verständiges Princip und eine Intelligenz seyn müsse *). Er berief sich zugleich auf die Offenbarung, welche die Vernunfterkentniß von Gott bestätige. Er geht hernach die verschiedenen Meynungen über die Form durch, unter welcher Gott vorgestellt werden müsse, und leugnet am Ende, daß Gott, als unkörperliche Substanz, überhaupt vorgestellt werden könne. Diejenigen, welche überall keine unkörperliche Substanz annehmen, weil nichts vorgestellt werden könne, als was sinnlich oder körperlich sey, irren darin, daß sie eine Erkentniß für unmöglich halten, die nicht Imagination ist, nehmlich eine solche, wo wir aus Schlüssen einsehen, daß es etwas geben könne, was sich nicht imaginiren lasse. So scheint uns die Sonne, wie wir sie sehen, nur etwa einen Fuß im Durchmesser zu haben, und doch sehen wir durch Schlüsse ein, daß ihr eine ganz andere Größe zukomt, die wir gar nicht im Stande sind, sinnlich zu fassen. Auf dieselbe Art läßt sich einsehen, daß, ausser der sinnlichen Vorstellung von Gott, es einen Begriff desselben als unkörperlicher Substanz geben könne, den wir gleichwohl nie in eine Anschauung zu verwandeln vermögen. Gassendi pflichtet also denen bey, die, weil sie die menschliche Vorstellung von der Substanz auf die Gottheit nicht anwendbar fanden, sie für etwas Uebersubstantielles erklärten. Wird gefragt, wie sich denn einsehn lasse, daß die Gottheit etwas Uebersubstantielles sey? so ist die Antwort: dadurch, daß man Alles vom Begriffe der Gottheit trennt, was ihrer Vollkommenheit widerspricht, also alles Zusammengesetzte, Beschränkte u. w., wie

*) *Gassendi* Phys. Sect. I. lib. IV. cap. 3. Opp. T. I. p. 252 sq.

wie jeder Körper ist; und daß die Anmaßung zu arg erscheint, Gott so den Bedingungen des menschlichen Vorstellungsvermögens zu unterwerfen, daß er schlechterdings nichts anders seyn könne, als was er diesen gemäß zu seyn vermag. Die Epikureer werfen hiergegen ein, Gott werde dadurch, daß man ihn zur unkörperlichen Substanz mache, aller Empfindung, Weisheit, Seligkeit und Thätigkeit beraubt; denn, was nicht Körper sey, das könne auch nicht empfinden, keine Lust genießen, nichts thun. Allein hierauf ist zu erwiedern, daß die unkörperliche Substanz ein Bewußtseyn haben könne, das vollkommner als alles sinnliche; eine Weisheit, der nichts verborgen; eine Seligkeit, die an Reinheit unübertrefflich; eine Thätigkeit, die allmächtig und über alle sinnliche erhaben ist. Nichts anders konte der Epikureer Vellejus beym Cicero, oder Epikur selbst, antworten, wenn ihm eingeworfen wurde, er beraube seine Götter der Empfindung, Klugheit und Wohllust, indem er ihnen nicht einen Körper, sondern einen Quasikörper beylege, weil der Quasikörper doch nur eine Quasiempfindung, Quasiklugheit, Quasiwohllust haben könne. Er mußte ebenfalls diese letzteren für solche ausgeben, die man zwar nicht imaginiren könne, die aber nichts desto weniger wirkliche Empfindung, Klugheit und Wohllust wären. Bey diesem seinen Raisonnement dachte Gassendi weder daran, daß dasselbe seinem Kanon: es kann nichts Object der Erkentniß seyn, was nicht durch die Sinne vorgestellt wird, widerspreche, indem er hier eine durchaus übersinnliche Erkentniß Gottes statuirte; noch auch daran, daß, wenn er alle sinnliche Merkmale von der Natur Gottes absondre, dieselbe als Object für die Vorstellung ganz in ein Nichts verschwinde. Es blieb ihm aber freylich, da er einmal dem Atheis-

mus,

Digitized by Google

mus, der eine Folge des Epikurischen Systems war, ausweichen, und den Theismus aus speculativen Gründen darthun wollte, kein anderes Raisonnement übrig. Er fügte inzwischen auch ausdrücklich hinzu, daß die Natur Gottes und auch die Eigenschaften desselben an sich gar nicht erkannt werden könten; daß sich auf die göttlichen Vollkommenheiten nur aus einer gewissen Analogie der Vollkommenheiten endlicher Wesen schliessen lasse; jene aber in einer so unendlichen Höhe über diese erhaben seyen, daß keine menschliche Vernunft sich zu ihnen emporzuschwingen und sie zu erreichen vermöge *).

Gassendi widerlegt hernach auch die Epikurische Behauptung von der zufälligen Entstehung der Welt aus der Bewegung und der Vereinigung der Atomen. Er setzt jener die Zweckmäßigkeit der Welt im Ganzen und im Einzelnen entgegen, die als Wirkung des Ohngefährs gänzlich unbegreiflich sey. Auf den Einwurf der Epikureer gegen die Schöpfung der Welt in der Zeit durch die göttliche Intelligenz: Warum Gott die Welt nicht früher geschaffen habe, als er sie wirklich schuf? antwortete Gassendi sehr scharfsinnig. Wollte man auch eine frühere Epoche der Schöpfung annehmen, so würde doch im Verhältniße der Schöpfung zur Ewigkeit immer dieselbe Frage sich erneuern lassen. Es bleibt also nichts anders übrig, als zu glauben, Gott habe die Welt in demjenigen Momente der unendlichen Zeitreihe geschaffen, in welchem es ihm gefiel, und nach seiner unendlichen Weisheit müsse er einen Grund gehabt haben, warum er nicht

*) Ibid. cap. 3. 4. 5. Opp. T. I. p. 259 sq.

nicht früher oder später schuf, obgleich dieser Grund für uns ein unerforschliches Geheimniß bleibt. Auch ist jene Frage eigentlich nicht einmal auf die Gottheit anwendbar, da bey ihr als dem allmächtigsten Wesen gar kein Hinderniß der Schöpfung, als dem freyesten Wesen gar keine Nothwendigkeit, als dem weisesten Wesen gar kein zufälliger Entschluß, als dem gütigsten Wesen gar kein Neid denkbar ist. Den Endzweck der göttlichen Schöpfung setzte Gassendi in Gott selbst; dieser brachte die Welt um sein selbst willen hervor; denn es giebt kein anderes Wesen, das Endzweck der Schöpfung seyn könte; und selbst der Mensch, um dessen willen vielleicht die übrige Welt geschaffen wurde, ist doch wiederum um der Gottheit willen vorhanden. Gott schuf aber die Welt lediglich, um seine Herrlichkeit und Güte an ihr zu beweisen, wiewohl es dessen für ihn selbst nicht bedurfte. Seine Vollkommenheit und Seligkeit wird übrigens durch die Existenz der Welt so wenig vermehrt, wie der Ocean durch einen Wassertropfen. Auf eine andere Frage der Atheisten: ob die Welt für die Weisen oder für die Narren geschaffen sey? erwiederte Gassendi: Für beyde, doch mehr für die Weisen. Die Narren können auch noch weise werden, und ihre Narrheit dient der Weisheit Anderer zum Contraste. Ohnehin nützt derselbe Acker nicht bloß zur Erzeugung des Waizens, sondern auch des Häfers; im Garten wachsen nicht bloß edle Früchte, sondern auch Unkraut; zum State gehören nicht bloß Edelleute, sondern auch gemeines Volk. Das Uebel in der Welt, wovon die Epikureer auch Argumente entlehnten, um den Ursprung der Welt durch die Schöpfung eines höchst weisen und allmächtigen göttlichen Urhebers zu bestreiten, entschuldigte Gassendi theils damit, daß es nicht so groß sey, wie es geschildert

dert werde; theils suchte er den Grund desselben in dem freyen Willen der Menschen, so daß es der Gottheit nicht zur Last gelegt werden könne.

Am ausführlichsten ist Gassendi im Beweise einer göttlichen Vorsehung, nicht bloß einer allgemeinen, sondern einer speciellen, gegen die von den Atheisten deßhalb erhobenen Zweifel. Das eine Argument des Epikur war: die göttliche Vorsehung vertrage sich mit der Seligkeit der Götter oder Gottes überhaupt nicht, weil diese nothwendig durch jene gestört und unterbrochen werden müsse. Das andere Argument war: daß doch Alles in der Welt so bunt durch einander hergehe, als ob gar keine Vorsehung darüber walte. Vieles geschehe ganz zufällig, gegen die gewöhnlichen Naturregeln; und was sich in Ordnung und gesetzmäßig ereigne, lasse sich auf solche Principien zurückführen, daß man zur Begreiflichkeit desselben gar nicht nöthig habe, eine göttliche Vorsehung zu Hülfe zu nehmen. Diesen Argumenten setzte Gassendi folgende entgegen: Erstlich: Wenn einmal das Daseyn Gottes angenommen wird, so muß ihm auch die höchste Vollkommenheit beygelegt werden. Sogar Epikur selbst gab zu, daß sich die Götter nicht anders als wie mit den größten Vollkommenheiten versehen denken ließen, falls sie überhaupt existiren sollten. Nun aber ist die Vorsehung eine Vollkommenheit; sie darf also der Gottheit nicht fehlen. Zweytens: Ein Wesen, dessen Seligkeit durch die Vorsehung nicht unterbrochen würde, vielmehr mit derselben verträglich wäre, würde unstreitig vollkommner seyn, als ein Wesen, bey dem das Gegentheil statt fände. Demnach gehört die Vorsehung in Harmonie mit der Seligkeit eher zu den Vollkommenheiten Gottes selbst, als daß

sie diesen Eintrag thun sollte. Drittens: Gott kann nur als das weiseste, allmächtigste und gütigste Wesen gedacht werden. Ein weises Wesen aber muß nicht nur alles erkennen und wissen, was in der Welt ist und geschieht; sondern es muß auch die Art wissen, wie die Dinge in der Welt zu erhalten und zu regieren sind. Die Erkenntniß Gottes ist folglich auch praktisch, oder äussert sich durch wirkliche Anwendung. Wäre das nicht, so liesse sich eine noch vollkommnere Intelligenz als die Gottheit denken, die nemlich theoretische Erkenntniß und praktische Anwendung derselben zusammen vereinigte. Da sich überdem die Weisheit eines vernünftigen Wesens vornehmlich im Handeln zeiget: wie könten wir der Gottheit Weisheit zuschreiben, falls sie durchaus müssig und unthätig wäre? Auch die Allmacht Gottes schliest nothwendig die Vorsehung in sich. Denn Gott kann nicht allmächtig seyn, wenn er nicht alle Dinge hervorgebracht hat, und diese ihre Kräfte so entwickeln, wie er sie bestimt. Unabhängig von seinem Willen darf nichts existiren und wirken. Wäre Gott müssig, würde dann nicht ein thätiges Wesen die Vollkommenheit desselben übertreffen, und würde nicht der Verdacht der Schwäche und Ohnmacht auf ihn fallen? Endlich könte Gott nicht das gütigste Wesen seyn, wenn nicht alle Dinge in der Welt seine Güte in dem Maaße empfänden, in welchem sie nur daran Theil nehmen könten. Wie wäre dieses aber ohne göttliche Vorsehung möglich? Ohnehin erhält jeder Künstler sein Kunstwerk gerne, und sorgt für dasselbe, so gut er nur vermag; um so weniger läßt sich von der Gottheit denken, daß sie ihr Werk, die Welt, schlechthin vernachlässigen sollte. Der Schöpfer weiß am besten, was sein Geschöpf bedarf, und kann diesem Bedürfnisse am ersten abhelfen. So vollkommen aber konte

die

die Welt gar nicht geschaffen werden, daß sie der göttlichen Hülfe gar nicht weiter bedurfte. Das Daseyn der Welt hat seinen Grund in Gott; sie kann sich selbst so wenig erhalten, als sich das Licht ohne die Sonne erhalten kann, die es hervorgebracht hat. Ohne die unaufhörliche Erhaltung Gottes würde die Welt in das Nichts versinken, wie das Licht verschwindet, sobald die Sonne untergegangen ist. Viertens: Betrachtet man auch die Welt selbst in ihrer Beschaffenheit, so kann diese aus so mannichfaltigen heterogenen Bestandtheilen zusammengesetzte Masse unmöglich ohne einen Erhalter und Regierer seyn Was ist ein Schiff ohne Steuermann, ein Wagen ohne Fuhrmann, ein Chor ohne Vorsänger, ein Heer ohne Anführer, ein Reich ohne Regenten; und was würde also die Welt ohne die göttliche Vorsehung seyn? Wir sehen, daß, wenn die Seele den menschlichen Körper im Tode verläßt, der Körper sogleich aufgelöst und in seine Bestandtheile zerstreut wird; und bey der Welt sollte nicht eben dieser Fall sich ereignen, wenn ihr die erhaltende und waltende Gottheit entzogen wird? Wer kann auch die Ordnung und Zweckmäßigkeit in den Bewegungen der Himmelskörper, in dem Wechsel der Jahrszeiten und der Witterung auf unserer Erde, in der Organisation aller Naturdinge u. w. wahrnehmen, ohne unmittelbar die Hand der höhern Weisheit zu erkennen, die sich in Allem thätig erweist? Fünftens: Daß die Vorsehung der göttlichen Majestät unwürdig sey, weil sie sich auch auf eine Menge unbedeutender und verächtlicher Dinge erstrecken müsse, ist eine armselige Behauptung. Man könte mit gleichem Rechte es auch der Sonne zum Vorwurfe machen, daß sie die Kloaken bescheint, Würmer und Ungeziefer erzeugt, u. dgl. Was uns geringfügig und verächtlich vorkomt, ist es nicht

für den Urheber der Natur selbst und in Beziehung auf das Ganze. Sechstens: Es scheint freylich in der Welt Manches zufällig zu geschehen; aber es scheint auch nur so; denn es wird doch immer durch eine weise Ursache bestimt. Wenn wir ein verständiges Princip der Begebenheiten vermissen, so folgt daraus nicht, daß keines vorhanden war. In der politischen Welt halten wir Manches für zufällig, was in den Cabinetten lange vorher berechnet und zubereitet war. Siebentens: Der Naturlauf folgt allerdings mechanisch der Richtung, die er durch den Stoß der ersten Bewegursache bekam. Aber dieser Stoß selbst war nicht zufällig, sondern wurde durch einen weisen Rathschluß der Gottheit determinirt. Auch eine Uhr bewegt sich mechanisch; der Grund der Bewegung lag in dem Künstler. Müssen wir aus Werken der Art auf einen Künstler schließen; was könte uns abhalten denselben Schluß aus dem Weltalle zu thun, das die Regelmäßigkeit seiner innern Bewegung eben so wenig einem zufälligen blinden Mechanismus verdanken kann? Achtens: Die Zurückführung aller Naturereignisse auf natürliche Ursachen kann unstreitig den Menschen von manchem Aberglauben befreyen; aber darum braucht man nicht auch das Daseyn eines höchsten verständigen Wesens zu leugnen, das die Ursache alles Vorhandenen ist und das ganze Weltall erhält und regiert. Durch die Voraussetzung der Vorsehung wird übrigens der Naturlauf gar nicht aufgehoben.

Die bisher von mir erwähnten Argumente des Gassendi sollten bloß die Existenz einer göttlichen Vorsehung überhaupt darthun; er vertheidigt aber auch eine specielle Vorsehung, die sich insbesondre auf das menschliche Geschlecht erstreckt, und die von

den

im Epikureischen Atheisten vorzüglich angefochten war. Die Götter, behaupteten diese, welche die seligsten und sich selbst genugsamsten Wesen und ohne alle Leidenschaften sind, nehmen an den menschlichen Angelegenheiten gar keinen Antheil; sie bedürfen der Menschen nicht, werden weder durch ihre Tugenden, noch durch ihre Laster gerührt, sind ihnen weder gnädig noch zornig, sorgen nicht für sie, und helfen ihnen nicht. Es existirt eine solche Menge dem Menschen schädlicher Dinge, z. B. Pflanzen und Thiere, in der Welt; es ereignen sich so manche verwüstende Naturerscheinungen, Stürme, Ungewitter, Erdbeben, Ueberschwemmungen, Seuchen, die auch die Menschen aufreiben; daß man diese nicht wohl mit einer besondern göttlichen Waltung über das Menschengeschlecht vereinigen kann. Die Bösewichter sind oft in der Welt gesund, reich, geehrt, mächtig; während die Tugendhaften mit schwerer Arbeit, Krankheit, Armuth, Verachtung, kämpfen. Der Tod rafft die Menschen weg ohne Rücksicht auf den Unterschied des Alters und des Verdienstes; die geistvollsten und edelsten Menschen sterben oft in der Blüthe des Lebens z. B. im Kriege. Entweder will nun Gott das Uebel hindern und kann es nicht; oder er kann es hindern, und will es nicht: oder er will es weder, noch kann er es hindern; oder endlich er will und kann es hindern. Wenn Gott das Uebel hindern will und nicht hindern kann, so ist er ohnmächtig und kein Gott. Kann er es hindern und will es nicht, so ist er boshaft und neidisch, was wiederum ferne von Gott ist. Will er es nicht und kann er es auch nicht hindern, so ist er ohnmächtig, boshaft und neidisch zugleich, und kann nicht Gott seyn. Will aber endlich und kann Gott das Uebel hindern; woher

komt denn in aller Welt das Uebel, und warum verhindert er es nicht?

Hiergegen raisonnirt Gassendi folgendermaßen. Es ist vorher die allgemeine Vorsehung Gottes über die Dinge in der Welt satsam erwiesen worden; diese muß aber um so mehr das Menschengeschlecht angehn, da dieses vor allen übrigen Geschöpfen die Erkentniß Gottes voraus hat; denn eben diese Erkentniß knüpft gleichsam ein engeres Band zwischen Gott und den Menschen, und macht diese seiner Fürsorge würdiger. Ja da der Mensch allein die Natur betrachten, und in ihr den Schöpfer erkennen und anbeten kann; so läßt sich sicher schließen, die Natur sey zunächst um des Menschen willen geschaffen worden, und dieser sey also auch der vornehmste Gegenstand der göttlichen Obhut. Offenbar verräth sich diese schon in dem ganzen Baue seines Körpers, in seinen geistigen Anlagen, wodurch er sich so weit über die Thiere erhebt, und bey aller anscheinenden Schwäche doch zur Herrschaft über die Natur gebohren ist. Es wohnt sogar in der Brust des Menschen eine Ahndung der göttlichen Vorsehung, die freilich im Glücke oft nicht erwacht und durch den Leichtsinn der Menschen unterdrückt wird, aber im Unglücke den Menschen antreibt, von der Güte eines höhern Wesens Abhülfe zu erbitten.

Auf das Epikurische Argument, daß die Götter als leidenschaftlose Wesen sich nicht um die Angelegenheiten der Menschen bekümmern könten, antwortet Gassendi, daß sich der Gottheit, sofern sie als das seligste Wesen vorgestellt werden müsse, nicht schlechthin alle Affection absprechen lasse, und selbst Epikur seinen Göttern diese beymesse; daß die Gottheit eine

soge-

sogenannte Quasiaffection haben könne, wodurch sie sich auch für die Menschheit interessire, und diese könne nicht der Gottheit würdiger gedacht werden, als wenn man sie in die Freude am Wohlthun setze. Quomodo enim potest Deus vberius magnificentiusque suam testari beneficentiam, quam toti mundo prouidens ac speciatim hominibus, qui sint hujus beneficentiae prouidentiaeque intelligentes? Ungeachtet ihrer Waltung über die menschlichen Angelegenheiten aber erhält die Gottheit doch die Freyheit der Menschen, und fügt die Umstände so, daß sie ihre eigenen Kräfte und ihre eigene Klugheit zu beweisen, zu üben und zu vervollkommnen Gelegenheit haben. Hierin liegt die Ursache, warum sie manche eitle und leere Bitten und Wünsche nicht erfüllt, und auch solche Hoffnungen nicht realisiren läßt, die uns sehr gerecht scheinen.

Schädliche Dinge mußten in der Welt seyn, wenn der Mensch weise und tugendhaft werden sollte. Wie hätte er mit Freyheit das Gute wählen können, wenn es kein Böses gab? Ergo sicut bona innumerabilia data sunt homini, sagt Lactantius, quibus frui posset; sic etiam mala, quae caveret. Nam si malum nullum sit, nullum periculum, nihil denique, quod laedere hominem possit; tollitur omnis materia sapientiae, nec erit homini necessaria. Positis enim tantummodo in conspectu bonis, quid opus est cogitatione, intellectu, scientia, ratione?

Den Einwurf gegen die specielle Vorsehung, welcher von dem Misverhältnisse zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit der Menschen, das in dem gegenwärtigen Leben oft statt zu finden scheint, hergenommen wird, erklärt Gassendi mit Recht für einen der schwierigsten,

sten: Auch seine Beantwortung derselben ist sehr scharfsinnig, wiewohl nichts weniger als völlig befriedigend. Eine genauere Beobachtung des Glücks und Unglücks in der Welt, meynt er, würde mehr Gründe für die Existenz der speciellen Vorsehung uns darbieten, als wider dieselbe. Das Glück, das den Bösen zu Theile wird, gereicht ihnen zum wahren Verderben, und ist also im eigentlichen Verstande Unglück: wie alle Speisen, die ein verdorbener Magen aufnimmt, eben dadurch daß sie verdorben werden, eigentlich für ihn verderblich sind. Auch sind schlechte Menschen, die im Reichthume und Ueberflusse leben, darum noch nicht glücklich zu nennen. Der Bösewicht trägt die ewige Folter eines unruhigen Gewissens mit sich herum. Malitia semper veneni sui partem maximam bibit. Wie mancher äusserlich glückliche Verbrecher hat sich selbst entleibt, um der Qual des Gewissens zu entgehen? Und wie mancher Bösewicht würde nicht gerne alle die Glücksgüter, die er sich durch seine Verbrechen erwarb, hingeben, wenn er die auf immer verlorne Ruhe des Herzens damit wieder erkaufen könte? Ferner die Erfahrung lehrt, daß die Bösen noch in diesem Leben bestraft werden, so wie die Religion ihre Bestrafung nach dem Tode lehrt. Wenn Gott die Bösen lange glücklich seyn läßt, und sie spät straft, so scheint er dies sowohl ihrer selbst als auch der Guten wegen zu thun: ihrer selbst wegen, damit sie Zeit haben, in sich zu gehn und sich zu bessern, wie dies auch häufig geschieht; der Guten wegen, damit sie das göttliche Beyspiel der Duldung nachahmen, und sich mit einer frohen Zukunft trösten können, wenn der ungebesserte äusserlich glückliche Lasterhafte einer desto härtern Strafe entgegensieht, je länger er seines unverdienten Glückes genoß. Was aber die Leiden der Tugendhaften betrifft,

so

ist ihnen wiederum nicht alles wirkliches Leiden, was es zu seyn scheint, da es durch die Stimmung, mit welcher sie es beurtheilen und ertragen, ausserordentlich gemildert wird. Wie viele haben sich nicht absichtlich Leiden unterzogen, oder haben Glücksgüter verachtet, um desto mehr an Tugend zu gewinnen; und wären diese zu beklagen gewesen, wenn Gott sie eigentlich zu diesen Leiden bestimmt hätte, statt daß sie itzt sich selbst dazu bestimmten? Ueberhaupt können diejenigen nicht unglücklich seyn, die sich ganz der Gottheit ergeben, und was ihnen begegnet, gerne und willig tragen. Nam si amittunt externa bona, nihil suum amitti sentiunt; si cruciantur in corpore, vasculum tundi existimant, at meliorem illam sui partem injuriis patere non putant. Einige andere Puncte in dem obigen Epikurischen Raisonnement gegen die specielle Vorsehung hat Gassendi ganz mit Stillschweigen übergangen, vermuthlich weil er nichts Bündiges dagegen zu sagen wußte, und seine Behauptung von der Existenz einer speciellen göttlichen Vorsehung schon hinlänglich begründet zu haben glaubte *).

Die Gottheit als die erste Ursache (causa prima) der Körperwelt nahm Gassendi für unkörperlich an; hingegen nicht die sogenannte causa secunda, die er für eine körperliche Substanz erklärte. Die Gottheit kann ungeachtet ihrer Einfachheit die Maschine des Universum's durchdringen, ohne daß sie darum eine solche Seele oder Form der Welt wäre, daß ihre Substanz gleichsam in Partikeln zerrissen würde, die einzelne Seelen oder Formen nicht bloß der Menschen, sondern auch der Thiere, Pflanzen, Metalle, Steine, und überhaupt aller Körper ausmachten; denn dies zu be-

haupt-

*) Ibid. cap. 7.

haupten ist eben so frevelhaft als ungereimt, da ein unkörperliches, unermeßliches und allgegenwärtiges Wesen nicht getheilt oder von einem Körper afficirt werden kann. Dies hindert gleichwohl nicht, eine secundare Weltseele anderer Art zu statuiren, die Lebenswärme (calor vitalis), von welcher in jedem Dinge etwas als die Seele oder das Lebensprincip desselben enthalten ist. Diese secundare Weltseele ist aber nicht unkörperlich, weil, indem man die Wärme denkt, man sich ein warmes Subject denkt, dessen Affection körperlich ist, und wo also Wärme ist, da ist auch Körper. Daß das Princip der Thätigkeit in den Körpern körperlich seyn müsse, erhellt auch daraus, daß alle physische Thätigkeiten körperliche sind, und diese nur von einem physischen d. i. körperlichen Princip ausgehen können. Will man dies Princip, das den Körper bewegt, und diesen wiederum oft bestimmt, einen andern zu bewegen, für geistig halten, so ist unerklärlich, wie ein geistiges Princip den Körper in Bewegung setzen möge, da es diesen auf keine Weise berühren kann. Mit der Gottheit verhält es sich anders. Sofern diese von unendlicher Macht und allgegenwärtig ist, bedarf sie gar keiner eigenen Bewegung oder Thätigkeit; sed nutu solo agere et movere quidlibet potest.

Eine größere Schwierigkeit entsteht in Ansehung der von der Materie abgesonderten Substanzen, die wir Intelligenzen, Genien, Dämonen, Engel, sowohl gute als böse, zu nennen pflegen; wie diese auf Körper einwirken können, da sie weder allmächtig, unermeßlich und allgegenwärtig, wie die Gottheit, noch auch Formen der Körper sind, noch auch wie die menschliche Seele aus einem körperlichen und unkörperlichen

chen Theile bestehn. Daher haben auch mehrere Kirchenväter die Engel für körperlich gehalten, und erlaubt, sie in körperlicher Form zu mahlen; andere haben behauptet, daß das höllische Feuer nicht physisch auf die Teufel und die Seelen der Gottlosen wirke; weil sie nicht zu begreifen vermochten, wie die Engel als geistige Wesen hätten thun können, was die Schrift von ihnen erzählt, oder wie das körperliche Feuer Geister afficire. Gassendi nimt hier die Ausflucht, daß da Gott die Engel als Geister zum Theile zum Dienste der Menschen geschaffen habe, und sie diesen Dienst ohne körperliche Erscheinung und körperliche Thätigkeit nicht zu leisten im Stande gewesen wären, so habe Gott ihnen das besondre Vermögen verliehen, Körper anzunehmen und zu bewegen. Man müsse übrigens die Lösung dieser Schwierigkeit den Theologen anheim stellen, da die Physik sie nicht lösen könne.

Ein paar Schwierigkeiten auf der andern Seite gegen die Behauptung, daß das thätige Princip in der Natur materiell sey, glaubte Gassendi leichter zu entgehen. Man konte sagen, es werde bey jener Behauptung die Materie (das Leidende) mit dem thätigen Principe auf eine vernunftwidrige Weise verwirrt und identificirt. Ferner: Dasselbe könne nicht zugleich das Bewegte und das Bewegende seyn; was bewegt werde, setzte immer ein anderes Bewegendes voraus; sofern also der Körper das Bewegte sey, könte er nicht zugleich das Bewegende seyn. Was die erste Schwierigkeit betrifft, so erinnert Gassendi, daß hier Naturproducte mit Kunstproducten verwechselt werden, und aus dieser Verwechselung jene scheinbare Ungereimtheit entspringe. Bey den Kunstproducten sey das thätige Princip unstreitig von der Materie verschieden, und

ausser-

ausserhalb derselben wirksam; der Künstler könne nie mit seinem Kunstwerke identisch werden. Allein bey den Naturproducten wirkt das thätige Princip von innen, und wird von der Materie zwar zum Theile, aber nicht durchaus und im Ganzen unterschieden. Denn das thätige Princip ist hier der lebendige Theil der ganzen Materie, der die übrige so bewegt und behandelt, daß sie sich mit ihm verbindet und vermischt, und mit ihm ein Werk ausmacht, dessen edelster Theil es immer bleibt, so daß es als Naturkünstler sein Werk nie verläßt, und dieses gleichsam als etwas Aeusseres und von ihm verschiedenes betrachtet, wie der menschliche Künstler sein Product. Wie wenig Gassendi durch dieses Raisonnement die obige Schwierigkeit löste, fällt in die Augen. Die andere Schwierigkeit, meynte unser Weltweiser, fände nur statt nach Aristotelischen Principien; nicht aber nach den Grundsätzen der Stoiker, die die erste Ursache als beweglich annähmen; auch nicht nach dem Plato, der sowohl der Seele Beweglichkeit einräume, als auch sie darum für unsterblich halte, weil sie das Princip der Bewegung in sich selbst habe; endlich auch nicht nach andern Philosophen, welche die Materie als für sich beweglich voraussetzen, und kein äusseres Princip der Thätigkeit zur Bewegung derselben nöthig finden. Gassendi komt demnach auch hier auf seine vorherige Behauptung wieder zurück, daß es in den Körpern ein materielles Princip gebe, dessen Natur Leben und Beweglichkeit sey, und welches die unedlere träge Materie durch sich selbst bilde, ohne dazu eines äussern Bewegungsprincips zu bedürfen.

Die Seelenlehre des Gassendi hat viel Eignes. Er unterscheidet zuvörderst die thierische Seele von

von der vernünftigen. Jene besteht bloß in dem Principe des Lebens, und der Mensch hat sie mit den Thieren gemein; ihre Trennung vom Körper ist der physische Tod. Gassendi verwirft die Behauptungen der ältern Physiker, daß diese Seele eine Form des Körpers, oder eine Qualität desselben, oder die Symmetrie der körperlichen Theile sey. Er erklärt sie für eine höchst feine Substanz, die gleichsam die Blüthe der Materie ist, mit einer gewissen Disposition oder Fähigkeit und Symmetrie ihrer Theile versehen, und innerhalb einer groben Materie befindlich. Als durch sich selbst bewegliche Substanz enthält sie für die gröbere Materie das Princip der Thätigkeit, und danach ihre Disposition, Fähigkeit oder Symmetrie ist, ist auch die Art und Weise ihrer Thätigkeit beschaffen. Sie läßt sich mit einem höchst subtilen Feuerflämmchen vergleichen; so lange dieses lodert, lebt das Thier; sobald es erlischt, hört das Thier zu leben auf. Gassendi bringt mehrere Gründe für die feurige Natur des Seelenwesens aus der griechischen Naturphilosophie bey, die ich hier übergehe. Von der bloß thierischen Seele ist gleichwohl die menschliche überhaupt genommen wesentlich verschieden. Diese ist nicht bloß thierisch. Man kann daher ein zwiefaches Seelenwesen im Menschen annehmen, ein körperliches thierisches, und ein unkörperliches vernünftiges. Man spricht zwar immer nur von der menschlichen Seele als Einer Substanz; aber dies beweist gegen die Hypothese von einem zwiefachen Seelenwesen nichts, da man doch auch von dem Menschen als Einer Substanz redet, ob er gleich, wie allgemein zugestanden wird, aus Körper und Seele zusammengesetzt ist. Redet man von Einer Seele des Menschen, so versteht man darunter gewöhnlich die vernünftige, als

Digitized by Google

als den vornehmsten Bestandtheil des Seelenwesens überhaupt, und schließt die empfindende und ernährende Seele aus. Der Einwurf, daß die Materie nicht mehrer Formen empfänglich sey, und die Seele, die Form des Körpers, nur Eine seyn könne, ist hier auch nichts bedeutend, weil die Voraussetzung, daß die Seele überhaupt eine Form des Körpers sey, geleugnet wird *).

Die vernünftige Seele als unkörperliche Substanz ist unmittelbar von Gott erschaffen, und dem Körper eingepflanzt. Sie assistirt nicht bloß dem Körper, sondern sie ist eine bildende Form desselben (est in corpore tanquam forma informans, et non simpliciter assistens). Die wesentlichen Eigenschaften der vernünftigen Seele sind Verstand und Willen. Daß diese nicht zur thierischen Seele gehören, sucht Gassendi mit folgenden Gründen darzuthun. Erstlich: Es giebt Thätigkeiten des Verstandes, welche nicht von der bloßen Imagination herrühren können, und also eine specifische Verschiedenheit jenes von dieser beweisen; denn sonst könte man glauben, daß, da den Thieren auch das Vermögen der Imagination zukomt, zwar das Imaginationsvermögen der menschlichen Seele das thierische übertreffe, der Unterschied zwischen den Thierseelen und den menschlichen aber doch nur in dem Mehr oder Minder liege, und nicht specifisch sey. Zu den eigenthümlichen Thätigkeiten des Verstandes aber gehört, daß wir etwas denken können, wovon wir uns schlechterdinge kein Bild der Imagination zu machen im Stande sind (was schlechterdings nicht angeschaut werden kann). So können wir

*) *Gassendi* Phys. sect. III. lib. III. cap. 4. Opp. T. II. p. 221 sq.

wir durch Schlüsse die Größe der Erde, der Sonne, und anderer Himmelskörper erkennen; aber ein anschauliches Bild dieser Größe können wir nie haben, und jeder Versuch es zu bewirken hat nur eine dunkle verworrene Anschauung zur Folge, die doch immer weit hinter der wahren Größe jener Gegenstände zurückbleibt. Die Phantasie hat stets materielle Formen, mit welchen sie die Objecte einbildet; der Verstand hat diese nicht, sondern erkennt die Objecte unabhängig von der Sinnenform durch eigene besondere Kraft. Da der letztere also Gegenstände ohne materielle Formen erkennt, so muß er selbst immateriell seyn, wie die Materialität des Vermögens der Phantasie eben daraus erhellt, daß sie ohne materiellen Stoff nichts vorzubilden vermag. Zweytens: Der Verstand hat das Vermögen der Reflexion, so daß er auf sich selbst reflectiren, seine eigenen Thätigkeiten d. i. sich selbst denken kann. Dieses Vermögen aber ist über alle körperliche Fähigkeiten erhaben; denn alles Körperliche ist an einen gewissen Ort gebunden, und kann nicht in sich selbst zurückgehen, sondern nur zu einem Andern hin sich bewegen. Daher auch der Grundsatz: Nihil agit in se ipsum. Die Hand kann zwar den Schenkel, und der Finger die innere Hand berühren, und insofern kann man sagen: Jemand berühre sich selbst; dieses aber wird so verstanden, daß ein Theil des Körpers den andern berühre; hingegen kann der Theil, die Fingerspitze z. B., sich nicht selbst berühren, das Auge sich nicht selbst sehen u. s. w. Auch den Thieren fehlt jenes Vermögen der Reflexion durchaus. Ein Hund steht wohl zuweilen stille auf seinem Wege, läuft zurück, oder nimt einen andern Weg; das ist jedoch bey ihm nur Wirkung der Erinnerung oder irgend einer neuen Phantasievorstellung, nicht einer Reflexion seines Verstandes. Drittens:

tens: Wir können nicht bloß allgemeine Dinge oder allgemeine Begriffe denken, sondern auch das Princip des Allgemeinen. Bey dem Allgemeinen wird von allen Bedingungen des Materiellen und Concreten, der Größe, Figur, Farbe u. w., abstrahirt; der Verstand also, welcher diese Abstraction macht, muß von der Materie unabhängig seyn. Die Thiere haben das Vermögen der Anticipation im Epikurischen Sinne des Worts; aber sie können keine Allgemeinheit denken; sie stellen sich immer das Gefärbte vor; einen Begriff von der Farbe überhaupt können sie nicht haben. Nun scheint freylich kein abstracter Begriff ganz ohne alle sinnliche Merkmale zu seyn; gleichwohl können wir ein sinnliches Merkmal nach dem andern von dem Gegenstande absondern, und das Abstrahiren selbst muß folglich überhaupt eine von der Materie unabhängige Thätigkeit seyn. Viertens: In Ansehung seines Objects umfaßt der Verstand Alles, nicht bloß körperliche, sondern auch unkörperliche Naturen. Daß er hierin unbeschränkt sey, kann man daraus abnehmen, daß er sich auf jede mögliche Gattung von Dingen erstreckt, und keine ist, zu deren Erkentniß er unfähig wäre, wiewohl diese und jene Hindernisse eintreten können, wegen deren er manche Dinge nicht wirklich erkennt. Man kann hiergegen einwerfen, der Verstand vermöge doch die innern Wesen der Dinge nicht zu erkennen; allein man offenbare sie ihm nur, statt daß sie ihm verborgen sind, und es wird an der Erkentniß nicht fehlen. Nun giebt es keine körperliche Fähigkeit, die nicht auf gewisse Gattungen von Dingen eingeschränkt wäre. Selbst die Phantasie, die auf mehrere Gattungen sich zu erstrecken scheint, bezieht sich doch nur auf Sinnendinge, und kann ausserhalb der Sphäre dieser

dieser nichts erkennen. Da demnach der Verstand allein alle möglichen Dinge zu erkennen vermag, die körperlichen sowohl als die unkörperlichen, so kann er nicht materiell oder mit der Materie vermischt, sondern er muß frey und von ihr unabhängig seyn. Hier stimte also Gassendi mit dem Anaxagoras und Aristoteles überein: der Verstand als solcher sey nothwendig etwas Reines und Unvermischtes (αμιγης), weil er Alles erkennt (επει παντα νοει) *).

Diese Gründe beweisen nach G. hinlänglich, daß die vernünftige Seele oder das Subject des Verstandes unkörperlich seyn müsse. Da aber die Seele nicht ewig ist, weil sie keine Idee von ihrer ewigen Existenz vor ihrem Daseyn in dem Menschen, welchem sie einwohnt, hat: so muß Gott ihr Urheber seyn, und sie aus Nichts erschaffen haben. Denn der Ursprung einer unkörperlichen Substanz, die gar keine Materie und keine Theile hat, läßt sich nicht anders denken, als daß sie aus Nichts hervorgebracht sey. Zwischen dem Nichts aber und dem Hervorbringen aus dem Nichts ist eine unendliche Distanz; daher ist das Hervorbringen aus dem Nichts nicht durch eine endliche Kraft möglich; es kann nur durch die unendliche Allmacht der Gottheit geschehen. Diese Erklärung der Seelenentstehung scheint zwar supernaturalistisch zu seyn; allein die Physik muß doch zuletzt zu einem göttlichen Urheber der Natur zurückkehren, der den letzten Grund des Vorhandenen enthält, wenn natürliche Ursachen nicht mehr ausreichen **).

Gas-

*) Ibid. sect. III. lib. IX. cap. 2. Opp. T. II. p. 383.

**) Gassendi führt eine schöne Stelle an aus dem Cicero (Quaest. Tusc. I, 27), die auch hier einen Platz verdient:

Gassendi komt auch hier wieder auf die schwierige Frage, die in seinem Zeitalter zuerst aufgeworfen wurde, und die Metaphyker so lange beschäfftigt hat: Wie eine unkörperliche Substanz (die Seele) so mit dem Körper vereinigt werden könne, daß sie für diesen mehr als ein bloß assistirendes Princip, daß sie für ihn eine forma informans würde? Wollte man auch keine unmittelbare Verbindung der geistigen Seele mit dem Körper statuiren, sondern nur eine mittelbare durch die ernährende und empfindende Seele, die gleichsam das Band zwischen Körper und Geist abgebe; so ist doch auch die empfindende Seele von körperlicher Natur, und die Schwierigkeit ist also mit dieser Voraussetzung nicht gehoben. Wie kann im Körper etwas enthalten seyn, wodurch er die geistige Einwirkung auffaßt; oder in der Seele etwas, wodurch sie die Afficirungen des Körpers aufnimt? Gassendi stellte hier zur Erklärung eine eigene Hypothese auf, die man in den spätern Lehrbüchern der Metaphysik bey der Lehre

dient: Animorum nulla in terris origo inveniri potest: nihil enim est in animis mixtum atque concretum, aut quod ex terra natum atque fictum esse videatur; nihil ne aut humidum quidem, aut flabile, aut igneum. His enim in naturis nihil inest, quod vim memoriae, mentis, cogitationis habeat, quod et praeterita teneat, et futura provideat, et complecti possit praesentia; quae sola divina sunt. Nec invenietur vnquam, vnde ad hominem venire possint, nisi a Deo. Singularis est igitur quaedam natura atque vis animi, sejuncta ab his vsitatis notisque naturis. Itaque quidquid est illud, quod sentit, quod sapit, quod vivit, quod viget, coeleste et divinum est, ob eamque rem aeternum sit necesse est. Nec vero Deus ipse, qui intelligitur a nobis, alio modo intelligi potest, nisi mens soluta quaedam et libera, segregata ab omni concretione mortali, omnia sentiens et movens, ipsaque praedita motu sempiterno.

Digitized by Google

Lehre von der Möglichkeit der Harmonie des Leibes und der Seele ganz vergessen zu haben scheint, so wie überhaupt die Celebrität der Cartesianischen Philosophie den Gassendismus fast ganz verdunkelt hat. Er nahm an, daß Gott drey verschiedene Hauptclassen von Wesen erschaffen habe, die reingeistigen oder Intelligenzen (Engel), die reinkörperlichen, und eine dritte aus jenen beyden gemischte Classe, die menschlichen Seelen, ne vllum naturae genus tanto ac tam perfecto operi deesse videretur. Die menschliche Seele aber ist so beschaffen, daß sie durch ihre Natur eine Neigung zum Körper und zur empfindenden Seele hat, und indem sie für die empfindende Seele das vollendende Princip ausmacht, dadurch zugleich die wahrhafte Form und der actus des Körpers wird. Der Körper aber als das Subject, die Materie, und das receptive Vermögen (potentia receptrix) für die empfindende Seele, wird durch die Vermittelung dieser auch das receptive Vermögen für die vernünftige Seele. Es verhält sich hiermit ohngefähr so, sagt Gassendi, als wenn ein Fürst seine jüngste Tochter einem Bauer bestimmt, und sie zu der Ehe Neigung empfindet, sowohl weil der Vater sie dazu bestimmt hat, als weil sie Kinder aus derselben zu gebähren hofft. Hier wird die Ehe nicht durch die Gleichheit des Standes bewirkt, sondern durch die Bestimmung und Neigung: eben so hat die Anhänglichkeit der vernünftigen Seele an dem Körper nicht ihren Grund in der Gleichheit der Substanzen; denn diese sind wesentlich von einander verschieden; sondern in der Bestimmung des obersten Vaters der Natur, und der dadurch erzeugten Neigung der Seele zum Körper. Die vernünftige Seele ist zunächst mit der empfindenden verbunden, nicht weil diese von feinerer Materie ist, sondern weil sie die Phan-

tasie enthält, deren jene sich zur Erkenntniß der Sinnengegenstände bedienen muß. Es bedarf auch gar keiner materieller Organe, wodurch die vernünftige Seele von der empfindenden und von dem Körper selbst berührt werden, und wodurch jene diese wiederum berühren könne. Die Stelle solcher Organe wird durch die innige Gegenwart und die Vereinigung beyder ersetzt, und die erwähnte Bestimmung und Neigung der Seele zum Körper macht beyde so zu Einem Individuum, daß sie von einander unzertrennlich sind. Aus dem Grunde darf man auch die menschliche Seele nicht für ein dem Körper bloß assistirendes Princip erklären, wie es die Intelligenz oder der Engel für denjenigen Körper ist, welchen er bewegt; denn dem Engel fehlt die natürliche Neigung zum Körper, welche der menschlichen Seele eigen ist.

Inzwischen ist hier noch eine andere Schwierigkeit übrig. Da die vernünftige Seele nur durch die Vermittelung der empfindenden mit dem Körper vereinigt wird; diese aber in Verbindung mit dem ganzen Körper steht; so fragt es sich, ob auch jene mit dem ganzen Körper, oder nur mit einem gewissen Theile desselben, und folglich auch nur mit einem gewissen Theile der empfindenden Seele vereinigt sey; und ob dieser Theil das Gehirn, das Herz, oder irgend ein anderer sey? Dies ist die berühmte Frage: Wo die vernünftige Seele ihren Sitz habe? Daß die Thätigkeit des Verstandes nur in einem gewissen Theile des Körpers geschehe, giebt Jeder zu; aber ob darum das Princip der Thätigkeit, der Verstand, er mag für eine Substanz oder für ein Vermögen gehalten werden, bloß in eben diesem Theile sey? darüber sind die Meynungen nicht einhällig. Einige, denen die vernünftige und empfin-

empfindende Seele dieselbe Substanz zu seyn scheint, glauben, daß die vernünftige Seele eben sowohl durch den ganzen Körper verbreitet sey, wie es die empfindende ist. Auch diejenigen, welche den Verstand für ein bloßes Vermögen halten, nehmen ebenfalls die Verbreitung desselben durch den ganzen Körper an; weil die vernünftige Seele nirgends ohne denselben seyn könne; ob gleich sie nur in dem Theile des Körpers zu denken vermöge, in welchem sie die Phantasie zur Gehülfinn habe, auf eben die Weise, wie die Fähigkeit zu sehen im Auge ihren Sitz hat. Wenn jedoch mit Wahrheit behauptet werden kann, daß die vernünftige Seele von der empfindenden der Substanz nach verschieden sey; so kann sie mit dieser nur in dem Theile des Körpers verbunden seyn, in welchem die Phantasie ist, und wo folglich auch die Function des Erkennens und Schließens statt findet. Obgleich die vernünftige Seele den ganzen Körper beherscht und regiert, so ist darum doch nicht nothwendig, daß sie ihm überall gegenwärtig sey: so wenig wie ein Regent in seinem Reiche überall gegenwärtig zu seyn brauche. Man giebt ja zu, daß die Phantasie bey den Thieren in einem gewissen Theile des Körpers wohne, und in Verbindung mit dem Instincte durch die übrigen Hülfsfähigkeiten alle thierische Verrichtungen bewirke; wie viel mehr sollte dies nicht bey der Phantasie des Menschen der Fall seyn, und vollends bey der vernünftigen Seele, von welcher die Phantasie nur die Dienerinn ist? Aber welcher Theil des Körpers kann denn für den eigentlichen Sitz der Phantasie und der vernünftigen Seele gelten? Gassendi prüft zuvörderst die bekanten Meynungen der ältern Philosophen, und stimt zuletzt derjenigen bey, in welcher das Gehirn für den Sitz der Seele angenommen wird. Das Gehirn ist der Mittelpunct,

 von

welchem alle Nerven ausgehn, und in welchem alle Empfindungen sich vereinigen. Auch beruft sich G. auf die Erfahrung: Wenn wir denken, so fühlen wir, daß die Thätigkeit nicht in der Brust, sondern im Kopfe vorgehe. Die Affecten, die freylich nicht ohne Wallungen in der Brust statt finden, sind nur der empfindenden Seele eigen.

Gassendi erklärt nun noch weiter die Natur sowohl der vernünftigen Seele als der Phantasie, und ihr gegenseitiges Verhältniß, worin ich ihm aber hier nicht folgen kann. Statt dessen will ich noch etwas über seine Vorstellungsart von dem Begehrungsvermögen und dem Willen anmerken.

Das Begehrungsvermögen unterscheidet sich darin vom Verstande, daß wie dieser nach der Erkenntniß der Wahrheit und der Existenz der Gegenstände strebe, diese mag wirklich oder scheinbar seyn, und das Falsche flieht: so strebt jenes nach der Güte und Uebereinstimmung des Objects mit der menschlichen Natur, sey diese wiederum wirklich oder scheinbar, und verabscheut das Böse, oder dasjenige, was schädlich ist oder seyn kann. Die Function des Verstandes und das Resultat derselben als solches bleiben in der Seele selbst enthalten; hingegen die Function des Begehrungsvermögens geht in den Körper über; jene ist einfacher und ruhiger, und scheint der Seele selbst mehr anzugehören; diese ist unruhiger und ungestümer, und scheint dem Körper verwandter zu seyn.

Indessen obgleich der Verstand sich seiner Natur nach bloß auf Erkenntniß beziehe, so kann er doch sein Object, die Wahrheit, nicht ungerne erkennen, und

Digitized by Google

und also auch seine Thätigkeit nicht ohne ein gewisses Lustgefühl ausüben. Daher können auch dem Verstande analogisch gewisse Affecten beygelegt werden, wie dem Begehrungsvermögen, und eben so muß er auch gewisse Triebe haben. Ferner es ist lediglich der Verstand, der das moralisch Gute erkennt und beurtheilt; der, gleich wie er einsieht, daß es vorzuziehen sey, also auch es vorzuziehen befiehlt; der folglich das Gute lieben, und das ihm entgegengesetzte Böse verabscheuen muß. Es scheint demnach im Verstande ebenfalls ein gewisser Trieb zu seyn, auf welchen auch das Streben nach dem Moralisch Guten zurückgeführet werden kann. Da aber der Verstand der immaterielle Theil der Seele ist, so müssen auch seine Affecten und Triebe in Beziehung auf das Gute und Böse so rein und einfach seyn, daß sie mit den gemeinen sinnlichen Affecten kaum etwas Aehnliches haben. Deßwegen scheinen auch die Pythagoreer und Plato dem Verstande alle Affecten abgesprochen zu haben, damit man sie nicht mit den groben sinnlichen Affecten verwechseln und geneigt werden möchte, diese dem Verstande zuzuschreiben.

Der Wille ist mit dem Begehrungsvermögen einerley, sofern bloß von Trieben und thätigen Bestimmungen als solchen die Rede ist. Allein der vernünftige Trieb oder der vernünftige Wille gehört dem Verstande an; denn der letztere kann allein überlegen und entscheiden, was zu thun oder zu lassen sey. Eine Pflicht wird ausgeübt, nicht vermöge einer Bestimmung des bloßen Willens, sondern vermöge einer Vorschrift der Vernunft. Die Freyheit des Menschen liegt eben daher auch nicht in dem bloßen Willen, sondern in der Vernunft. Giebt man

man zu, daß der Wille ein blindes Vermögen sey, welches ohne den Verstand weder wollen noch nicht wollen, begehren noch verabscheuen kann; so ist es seltsam, daß man dennoch dem Willen eher als dem Verstande die Freyheit beymißt. Vielleicht rührt dies daher, daß die Wahl, in welcher die Freyheit vornehmlich besteht, ein gewisses Wollen (volitio) zu seyn scheint, sofern wir beym Wählen nur Eines unter Mehreren wollen; obgleich dies Wollen doch nichts anders als eine Determination des Verstandes, ein Urtheil der Vernunft, oder eine Vorschrift ist, eher dieses als etwas Anderes zu wollen. Das Resultat, welches Gassendi zieht, läuft darauf hinaus: Die vernünftige Seele hat sowohl Verstand als Willen d. i. einen vernünftigen Trieb, der, so wie der Verstand von der Phantasie, sich von dem gemeinen sinnlichen Triebe unterscheidet. So lange aber die Seele mit dem Körper verbunden ist, wird jener vernünftige Trieb sehr oft durch die sinnlichen überwältigt und der Mensch zum Bösen fortgerissen, auf gleiche Weise, wie der Verstand sehr oft durch die Phantasmen getäuscht und vom Wahren abgeleitet wird. Uebrigens kann der vernünftige Wille nirgend anderswo seinen Sitz haben, als wo ihn die vernünftige Seele hat, d. i. im Gehirne. Wenn der vernünftige Wille im Menschen der Hülfe der Sinnlichkeit gar nicht bedürfte, so würde er bloß und schlechthin dem Guten nachstreben; so aber muß er in Verbindung mit den sinnlichen Affecten wirksam seyn, und zwar so, daß er diese beherrscht und regiert. Der Sitz der sinnlichen Affecten wird verschieden angegeben, und schwerlich haben alle denselben Sitz, z. B. im Herzen, oder in der Leber, oder der Milz u. w. *).

Fü

*) Ibid. sect. III. lib. X. cap. I. Opp. T. II. p. 409 sq.

Für die Unsterblichkeit der Seele führt Gassendi Gründe an aus der Offenbarung, aus der Physik, und aus der Moral. Das physikalische Argument nimt er her von der Immaterialität der Seele, die er in dem Abschnitte vom Verstande zu beweisen gesucht hatte. Eine immaterielle Substanz hat keine Theile, in welche sie aufgelöst werden könte; sie muß also nothwendig in ihrem Wesen fortdauern; denn weder in ihr, noch ausser ihr, giebt es ein Princip ihrer Zerstörung. Es läßt sich einwerfen: wenn auch eine immaterielle Substanz nicht wie ein Körper durch Auflösung der Theile zerstört werden mag, so kann es doch auch für jene eine Art der Vernichtung geben, die uns unbekant ist. Man muß doch annehmen, daß die Seele erschaffen sey; eben die Ursache, welche sie erschuf, kann sie auch wieder vernichten. Auch die Heyden, die großentheils die Dämonen für unkörperlich hielten, glaubten doch, daß diese nach einer langen Reihe von Jahren untergiengen. Hierauf erwiedert Gassendi: Der Verstand kann sich keine andere Zerstörung denken, als entweder eine solche, die in der Trennung der Theile einer Substanz besteht, wodurch die bisherige Verbindung der Theile aufgehoben wird; oder eine gänzliche Vernichtung, wodurch die Substanz in das Nichts übergeht. Die erste Art der Zerstörung kann nur die Körper treffen; die andere aber diejenigen Substanzen, die aus Nichts hervorgebracht sind, also insbesondere die unkörperlichen. Nun gesteht Gassendi, daß man allein dem Schöpfer, als einem Wesen, das den ewigen Grund seines Daseyns in sich selbst hat, eine eigentliche und absolute Unsterblichkeit beylegen könne; und daß das ganze Universum, sofern es erschaffen ist, folglich auch die aus Nichts hervorgebrachten unkörperlichen Substanzen, im Verhältnisse

zur

Digitized by Google

zur Gottheit nur eine precäre Unsterblichkeit (precariam immortalitatem) haben, und, sobald Gott will, schlechthin vernichtet werden können. Auf der andern Seite aber muß man auch voraussetzen, daß Gott nichts gegen die Ordnung der Natur thüe, und daß der einmal von ihm nach der höchsten Weisheit bestimte Lauf der Dinge fordauern werde: woraus denn auch die ewige Existenz der unkörperlichen Dinge erhellt. Die Meynung der Heyden über diesen Punct kann gar nicht in Anschlag gebracht werden. Einige Philosophen haben für die Unsterblichkeit der Seele die Unkörperlichkeit derselben nicht einmal nöthig gefunden; wird indessen die Seele als materiell genommen, so gründet sich ihre Unsterblichkeit nur auf die göttliche Gnade, und wird nicht aus der eigenen Natur der Seele dargethan, wie doch in der Physik geschehen muß.

Zu den moralischen Argumenten für die Unsterblichkeit der Seele rechnet Gassendi den Glauben aller Völker daran, so verschieden auch die Meynungen derselben vom Zustande der Seele nach dem Tode, von dem Orte ihres künftigen Aufenthalts u. w. sind. Er erwähnt auch unter andern der Wilden in America, die ebenfalls die Unsterblichkeit hofften. At constat, setzt er hinzu, nihil esse tutius ad confirmandum aliquid, quod homines attineat, ipso generis totius consensu. Vt enim cum disquiritur, quod ad jus animale spectat (id naturale vulgo dicunt), opinionem expendimus ex observatione eorum, quae sunt animalibus omnibus communia: Sic dum aliquid quaerimus, quod juris humani sit, seu speciali jure pertineát ad homines, ferre sententiam aequum est ex eo, quod omnibus probatur; *videlicet aut nulla est, aut haec est habenda lex et vox naturae.* Freylich glau-

glauben einzelne Menschen, besonders Philosophen, nicht an Unsterblichkeit. Dies widerlegt gleichwohl das obige Argument nicht; denn sie können irren, und hegen bekanntlich über manche Dinge sehr absurde Meynungen, worüber der große Haufen viel richtiger urtheilt. Daß aber die unter den Menschen verbreitete Hoffnung der Unsterblichkeit ursprünglich eine Erfindung der Gesetzgeber sey, leuchtet schon daraus als falsch ein, daß man sie auch bey Völkern antrifft, die noch gar keine positive Gesetzgebung kennen; obgleich allerdings in der Folge die Gesetzgeber und Religionsstifter jene Idee mit zur Begründung ihrer Gesetzgebung und Religion gebraucht haben.

Ein anderes moralisches Argument für die Fortdauer der Seele nach dem Tode liegt in dem dem Menschen angebohrnen Wunsche derselben. Selbst diejenigen, welche die Unsterblichkeit bezweifeln, können doch den Wunsch derselben nicht unterdrücken; und wenn Jemand auch überzeugt zu seyn wähnt, daß nach dem Tode alles aus sey, so beschleicht ihn doch die Skepsis hieran, ohne daß er selbst es bemerkt. Die Natur thut aber nichts vergebens, und es ist nicht wahrscheinlich, daß sie uns einen leeren Trieb eingepflanzt haben sollte, der nie befriedigt würde. Wenn man einwirft, daß wohl Niemand existire, der nicht auch Ehre, Reichthum, ewige Jugend, oder ewige Fortdauer des gegenwärtigen Lebens wünsche; daß aber hieraus gar nicht folge, der Wunsch müsse erfüllt werden; so ist zu antworten, daß zwischen Wünschen dieser Art und jenem Wunsche nach Unsterblichkeit eine große Ungleichheit sey. Es giebt Wünsche, die bey aller ihrer Allgemeinheit unter den Menschen, doch nicht unmittelbar durch die menschliche Natur bestimmt werden, sondern

dern lediglich aus vorgefaßten Ideen von Nutzen oder Lust entspringen, die mit ihrer Befriedigung verbunden seyn möchten. Ein solcher Wunsch ist z. B. der, fliegen zu können. Wer hegt ihn nicht zuweilen? Da uns aber die Natur keine Flügel gab, so ist sie auch nicht verbunden, diesen Wunsch zu gewähren. Hingegen giebt es andere Wünsche und Begierden, die, da sie unmittelbar durch die Natur bestimt werden, auch in ihr die Mittel zur Befriedigung finden. Von der Art ist der Wunsch, gesund und von Schmerzen befreyt zu seyn. So wie diesen die Natur selbst erzeugt, so strengt sie auch alle ihre Kräfte an, um ihn zu erfüllen, und die ihm entgegenstehenden Hindernisse zu überwinden. Nun gehören die vorher erwähnten Wünsche, deren Erfüllung nicht in der Gewalt der Natur steht, zur Classe derer, die nicht unmittelbar durch die Natur bestimt werden; der Wunsch der Unsterblichkeit aber gehört zur andern Classe. Die Unsterblichkeit nehmlich, nach welcher wir von Natur streben, ist eine zwiefache, der Gattung, und des Individuums. Um jene zu erreichen, pflanzte uns die Natur den Geschlechtstrieb ein; zur Erreichung dieser verlieh sie der Seele dasjenige, wodurch wir eigentlich sind, was wir sind, ein unkörperliches d. i. unauflösliches Wesen, wie oben gezeigt worden ist. Hiermit steht nicht im Widerstreite, daß wir den Tod fürchten, anstatt daß wir ihn wünschen sollten, wenn er uns zu einem bessern Leben führt; denn jenes hat darin seinen Grund, daß der Mensch mehr durch das Gegenwärtige, als durch das Abwesende und Künftige gerührt wird: eine Eigenheit der menschlichen Natur, die nicht bloß in diesem Falle, sondern auch in andern Fällen zu Irrthümern, Thorheiten und Lastern verleitet.

Digitized by Google

Ein drittes moralisches Argument für die Unsterblichkeit der Seele fließt aus der gerechten Weltregierung Gottes; denn so gewiß Gott existirt, so gewiß muß er auch das gerechteste Wesen seyn. Eine Folge der gerechten Weltregierung Gottes ist, daß es den Guten wohl gehe, und die Bösen bestraft werden. Da im gegenwärtigen Leben sich hiervon häufig das Gegentheil ereignet; so muß ein anderes Leben bevorstehen, in welchem dies Misverhältniß zwischen Würdigkeit und Glückseligkeit ausgeglichen wird.

Man könte einwenden, daß eben dies Misverhältniß auch unter den Thieren statt finde, indem das unschuldige Lamm von dem Wolfe, die Taube vom Habichte zerrissen würden, und also auch diese deßwegen ein anderes Leben nach dem Tode zu hoffen haben müßten, wo ihnen ihr Leiden vergolten und ihre Feinde bestraft würden: was doch ungereimt zu seyn scheine. Allein zwischen den Menschen und Thieren ist hierin ein Unterschied. Die Vorsehung Gottes erstreckt sich besonders auf die Menschen, weil diese die einzigen Wesen sind, die ihren Schöpfer zu erkennen, zu lieben und zu preisen vermögen; was also die Gottheit den Menschen gewährt, gewährt sie darum nicht auch den Thieren. Ferner die Menschen sind mit einander in einem solchen gegenseitigen Verhältniße, wie es die Thiere von verschiedener Art nicht sind; der Mensch ist verpflichtet, seinen Mitmenschen wohl zu thun und ihnen kein Unrecht zuzufügen; eine solche Verpflichtung hat der Wolf gegen das Lamm, der Habicht gegen die Taube nicht; die Handlungen dieser Thiere sind also von der besondern göttlichen Vorsehung ausgenommen. Dazu komt, daß durch die Einrichtung der Natur, oder vielmehr Gottes selbst, einige Thiere sich vom Fleische,

Digitized by Google

andere von Kräutern nähren; also müssen jene die anderen Thiere zerreissen und tödten, weil sie sonst sich nicht ernähren könten. Freylich giebt es auch Thiere derselben Art, die sich gegenseitig verfolgen und tödten z. B. Hunde, Hähne u. dgl. Allein der Mensch hat vor diesen voraus, daß er das Rechtsgesetz der Natur oder Gottes erkennt, und seine Verbindlichkeit, ihm zu gehorchen, einsieht; daß er weiß, inwieferne er dies Gesetz beobachte oder übertrete und sich dadurch Verdienst oder Schuld zuziehe; dahingegen den Thieren diese Erkentniß gänzlich fehlt, und die Gerechtigkeit Gottes also bey ihnen gar keine Anwendung findet. Auch hat der Mensch allein die Idee von einem künftigen Zustande nach dem Tode, und wünscht, glücklich in demselben zu seyn; die Thiere haben davon gar keine Ahndung.

Ein anderer Einwurf läßt sich gegen das obige Argument vorbringen, daß die Tugend selbst ihr schönster Lohn sey, so wie das Laster selbst seine härteste Strafe; daß es also keines künftigen Zustandes nach dem Tode bedürfe, in welchem die Tugend ihren Lohn und das Laster seine Strafe erst empfange. Daß gleichwohl die Tugend selbst sich nicht hinlänglich belohne, scheint schon daraus zu erhellen, weil der Mensch ausser nach ihr noch nach etwas Anderem strebt. So erhaben und beredt auch die Stoiker über die Selbstbelohnung der Tugend philosophirt haben, so haben sie doch die Menschen nicht überreden können, nach keinem andern Gute zu trachten. Es folgt hieraus, daß wenn auch die Tugend den Menschen muthig und standhaft macht und über Unglücksfälle erhebt, die Menschheit dennoch auf eine andere Belohnung ausser der Tugend selbst rechne, und eben so dem Laster, auch wenn es

sich

sich selbst bestraft, doch auch noch eine andere Strafe bevorstehe. Da nun in dem gegenwärtigen Leben weder die Tugend jene Belohnung, noch auch das Laster jene Strafe erhält, so muß es allerdings einen Zustand der Vergeltung nach dem Tode geben. Sofern überdem die Tugend aus der Freyheit hervorgeht und etwas Göttliches ist, muß auch die Belohnung der Würde derselben angemessen seyn. Dies ist sie aber nur alsdenn, wenn sie der Seele nicht entrissen werden kann, sondern von ewiger Dauer ist; denn in dem entgegengesetzten Falle würde die Furcht des Verlustes die Seele beunruhigen, weil sie den Lohn immer als ein zufälliges und vergängliches Gut erkennte. Auch aus diesem Grunde ist die angemessene Belohnung der Tugend nur erst nach dem Tode möglich, und die moralische Nothwendigkeit derselben läßt also auf einen Zustand nach dem Tode schließen.

Nach der Erörterung der Gründe für die Unsterblichkeit geht Gassendi zur Widerlegung der Epikurischen Argumente gegen dieselbe über. Epikur hielt das Seelenwesen für körperlich, und zwar für aus Atomen zusammengesetzt, die noch feiner und beweglicher seyen, als diejenigen, aus welchen das Wasser, der Nebel, der Rauch u. w. bestehe. Da diese Substanzen so leicht zerstreut werden könten, so sey dies bey der Seele wegen der größern Beweglichkeit ihrer Bestandtheile noch leichter, und jene werde demnach durch den Tod des Körpers zugleich zerstört. Gassendi leugnet hier nur die Voraussetzung, daß die Seele körperlich sey, und damit fiel auch die Folgerung weg.

Das zweyte Epikurische Argument für die Sterblichkeit der Seele war, daß die Seele zugleich mit dem

Digitized by Google

Körper erzeugt werde, und die Zunahme und Abnahme der Seelenkräfte der Erfahrung gemäß sich verhalte, wie die Zunahme und Abnahme der Kräfte des Körpers; die Seele also durch den Tod dasselbe Loos erfahren werde, was den Körper trifft. Auch Panätius hatte die Sterblichkeit der Seele aus der Erzeugung derselben gefolgert; denn was erzeugt oder entstanden ist, das geht auch wieder unter. Gassendi antwortet, daß der Grundsatz: Alles Entstandene ist vergänglich, sich nur auf körperliche Dinge anwenden lasse, nicht eben so auf die Seele als unkörperliche Substanz. Die Seele muß freylich hervorgebracht seyn, da es ursprünglich ausser der Gottheit nichts Unkörperliches giebt. Wäre die Seele ewig, so müßte sie entweder eine selbstständige und von jeder andern unabhängige Substanz seyn; oder sie müßte einer andern ewigen Substanz adhäriren, und nur von dieser beym Uebergange in den Körper abgesondert seyn. Daß in Ansehung der Seele aber keines von beyden sich behaupten lasse, geht daraus hervor, daß wir doch schlechterdings keine Erinnerung von einem ewigen Daseyn haben; daß alsdenn das Universum keinen Anfang, folglich auch keinen Urheber und Regierer haben würde; daß da die Menschen von Ewigkeit her existirt haben würden, sie auch unendlich hätten seyn müssen; daß vor aller gedenkbaren Zeit eine Unendlichkeit von Seelen der Zahl nach existirt, oder eine bestimte Zahl Seelen eine unendliche Menge Menschen durch die Metempsychose beseelt haben müßte; wovon das Erstere ungereimt, und das Andere ohne allen Beweis ist. Einer andern Substanz adhäriren konten aber die unkörperlichen Seelen nicht, weil alles Unkörperliche keine Theile hat. Es bleibt also nichts anderes übrig, als die Seele muß hervorgebracht seyn. Die Hervorbringung einer

einer immateriellen Substanz kann, wie oben gezeigt worden, nur aus Nichts, und nur durch eine Kraft geschehen, die unendlich ist, das ist, durch die Gottheit. Ist nun die Seele durch die unendliche Kraft der Gottheit aus Nichts erschaffen, so kann sie zugleich mit dem Körper entstanden, und dennoch unsterblich seyn. Die andere Hälfte des Epikurischen Arguments, daß die Kraft der Seele in gleichem Verhältnisse mit der Kraft des Körpers ab- und zunehme, und folglich auch mit ihm der Zerstörung unterworfen seyn werde, hat schon Aristoteles widerlegt. Während der Verbindung mit dem Körper ist die Seele von den körperlichen Organen abhängig; sie wirkt in reifern Jahren vollkommner, weil alsdenn die Mannichfaltigkeit, Klarheit und Ordnung der Phantasmen grösser ist; im hohen Alter wirkt sie schwach und unordentlich, nicht weil es ihr an intensiver Kraft gebräche, sondern weil alsdann die Phantasmen ganz oder grossentheils verdunkelt und erloschen sind, oder verworren vorgestellt werden. Gebt dem Greise, sagt Aristoteles, die Augen und die Phantasie des Jünglings, die leztere reich und fruchtbar an Bildern, und die Seele desselben wird euch bald beweisen, daß sie nicht veraltert sey, und sich nur in einem Zustande befunden habe, in welchem man während der Trunkenheit oder einer Krankheit zu seyn pflegt. Sobald die Trunkenheit oder Krankheit vorüber sind, fängt auch die Seele wieder an, regelmäßig zu wirken.

Ein drittes Argument für die Sterblichkeit der Seele hatte Panätius ebenfalls mit dem Epikur gemein. Die Seele leidet nicht nur von den Krankheiten des Körpers, sondern ist auch selbst, gleich dem Körper, den Krankheiten und Schmerzen unterworfen. Sie wird von Sorgen, vom Kummer, von der Furcht, vom Wahn-

 sinne

Sinne gepeinigt, und verliert sich oft in eine gänzliche Bewußtseynlosigkeit und Ohnmacht. Was aber solchen Leiden unterworfen ist, das kann auch ganz untergehn. Die Antwort auf dieses Argument ergibt sich zum Theile aus der Antwort auf das vorherige. Was die Leidenschaften und schmerzlichen Gefühle der Seele angeht, so sind diese nicht Zustände der vernünftigen Seele, sondern lediglich des Körpers; sie gehören zu der sinnlichen Natur des Menschen, die körperlich ist. Der Geist ist über alle diese Zustände erhaben, kann sie beherrschen, und ist also seiner substantiellen Natur nach von ihnen unabhängig.

Ein viertes Argument entlehnte Epikur daraus, daß dasjenige, was den Körper unfähig zu seinen Verrichtungen macht und ihn schwächt, auch die Seele schwächt und ihre Wirksamkeit stört oder aufhebt. Die Trunkenheit, die Epilepsie äussern auf die Seele denselben Einfluß, welchen sie auf den Körper haben. Wie der Körper durch Arzneymittel geschwächt, gestärkt, geheilt wird, so auch die Seele. Beym Tode sterben die Glieder des Körpers eines nach dem andern ab; die Seele muß also in jedem körperlichen Gliede wohnen, und nach und nach zerstreut werden. Auch auf dieses Argument läßt sich dieselbe Antwort ertheilen, die auf die vorherigen gegeben wurde. Das Absterben der einzelnen Glieder des Körpers bezieht sich nur auf die empfindende Seele (anima), nicht auf die vernünftige (animus), deren Thätigkeit lediglich im Denken besteht. Die empfindende Seele ist im ganzen Körper verbreitet und selbst körperlich; sie stirbt also zugleich mit dem Körper ab. Dasselbe kann aber keinesweges von der vernünftigen Seele behauptet werden; diese wird beym Tode vom Körper getrennt, und

leidet

Digitized by Google

leidet von der Verletzung und Zerstörung desselben in ihrem Wesen gar nicht.

Die Epikureer beriefen sich ferner darauf, daß die vernünftige Seele eben so ein Theil des Körpers und an einen gewissen Ort in demselben gebunden sey, wie das Auge, das Ohr, und andere Organe, die, sobald sie vom Körper getrennt werden, die Empfindungsfähigkeit verlieren; woraus man schließen könne, daß auch die Verstandesfähigkeit, d. i. die vernünftige Seele selbst, mit dem Tode des Körpers aufhöre. Hierauf entgegnet Gassendi: Die vernünftige Seele wird uneigentlich ein Theil des Körpers genannt, wie es die Augen und Ohren sind; denn diese Theile gehören als integrirende Theile zum Ganzen des Körpers, die Seele aber drückt ein absolutes Wesen (essentiam) aus. Die letzte ist in allen Theilen des Körpers, aber keiner derselben ist in ihr. Jene kann also in ihrem Verhältniße zum Körper gar nicht mit den Theilen desselben verglichen werden. Sie ist das Princip alles Empfindens, und nur durch sie werden überhaupt die körperlichen Organe der Empfindung fähig. Sie hat überdem das Princip ihrer Thätigkeit in sich selbst und entlehnt es von keiner andern Substanz; anstatt daß der Körper seine Thätigkeit einem andern höhern Principe verdankt. Wenn also das Auge oder das Ohr getrennt vom Körper nicht mehr sieht oder hört; so fließt daraus im geringsten nicht, daß auch die vernünftige Seele ihrer Vermögen durch die Trennung vom Körper werde beraubt werden.

Auch aus der innigen Verbindung zwischen Körper und Seele schlossen die Epikureer, daß die letztere gerade so wie jener durch den Tod untergehen werde. So wenig der Körper irgend eine Lebensfunction ohne den Körper bewirken kann; eben so wenig vermag die

Seele sich ohne den Körper zu äussern. Körper und Seele sind beyde gegenseitig nothwendige Ursachen ihrer Wirkungen, und die Wirksamkeit der einen Substanz kann also nicht ohne die andere statt finden. Dieses Argument ist zur einen Hälfte gegründet, daß dem Körper keine Lebensfunction ohne die Seele möglich ist; aber nicht zur andern, daß die Seele ohne den Körper nicht wirken könne; und auf den Erweis dieses letztern Satzes komt es eben an. Die Seele, sagt G., ist für den Körper das Lebensprincip; der Körper ist es nicht umgekehrt für die Seele. Ein Soldat verliert seine Streitkraft an sich selbst nicht, wenn er auch gewisser Waffen entbehrt. So verliert die Seele ihr Vermögen an sich nicht, wenn sie auch der körperlichen Organe beraubt wird. Gassendi prüft hier auch die Aristotelische Behauptung, daß der reine Verstand (das vernünftige Seelenwesen) ohne Phantasmen nichts denken und erkennen könne, und daß also, falls der reine Verstand auch nach dem Tode des Körpers übrig bleibe, doch dies nur uneigentlich Unsterblichkeit sey, weil das Seelensubject hier ohne alles Bewußtseyn, Vorstellen und Erinnern fortexistiere. Sein Satz, daß die Seele auch nach der Trennung vom Körper ihr Vermögen behalte, widerlegte den Aristoteles und Epikur nicht; denn es blieb immer die Frage, ob nicht der Körper zur Aeusserung jenes Vermögens eine nothwendige Bedingung sey? Er geht also noch weiter, und erklärt es geradezu für falsch, daß es keine Erkentniß gebe, die nicht Imagination sey, oder Imagination voraussetze. Der Verstand nimt zwar von den Bildern der Phantasie die Veranlassung, über Sinnengegenstände zu urtheilen; aber seine Erkentniß erhebt sich auch über die Sinnenwelt, und er kann Objecte denken, die ihm gar nicht durch Imagination gegeben wer-

Digitized by Google

werden. Ich brauche nicht hinzuzusetzen, daß diese Ausflucht des G. nichts hilft, und insofern das obige Argument der Peripatetiker und Epikureer von ihm unwiderlegt geblieben ist.

Die noch übrigen Argumente der Epikureer, mit deren Widerlegung sich Gassendi beschäfftigte, waren kurz diese: Das Feuer entsteht nie im Wasser, oder die Kälte im Feuer, sondern jedes in der seiner Natur angemessenen Materie. So kann auch das Seelenwesen nirgend anders, als in einem Theile des Körpers, im Kopfe oder in der Brust entstehen; und ausserhalb desselben ist seine Existenz dem Naturgesetze gemäß nicht möglich. — Eine Substanz ist nur ewig entweder durch ihre Solidität, wie die Atomen; oder weil keine äussere Einwirkung auf sie möglich ist, wie das Leere; oder weil kein Ort ist, in welchen sie ausweichen könte, wie das Universum. Die Seele hat nichts von allem diesem. Wollte man behaupten, daß sie gegen alle ihr entgegengesetzte Kräfte gewaffnet sey, so beweisen die Krankheiten und Leiden der Seele hiervon das Gegentheil. — Vor unserm Daseyn in dem gegenwärtigen Leben haben wir nichts empfunden; wir werden also auch nach dem Tode nichts empfinden; denn so gut wie die Seele vor diesem Leben nicht existirte, kann sie auch nach demselben nicht existiren.

Das erste Argument gegen die Unsterblichkeit elidirt Gassendi durch Gleichnisse, die nicht passen. Die Vögel werden in Nestern ausgebrütet, und verlassen dennoch das Nest, wenn sie groß geworden sind; die Nüsse wachsen auf den Bäumen, das Korn in den Aehren, ohne daß ihre Existenz nothwendig an den Bäumen oder Aehren haftete. Was Gassendi hätte

beweisen müssen; allein durch diese Gleichnisse nicht bewiesen, war, daß eine Materie, namentlich ein Element, aus einer ihrer Natur nach entgegengesetzten Materie entstehen könne, und deßwegen nicht an eine bestimmte Materie gebunden sey; daß z. B. Haselnüsse auch auf Apfelbäumen wachsen könnten, und nicht nothwendig Haselstauden voraussetzten; woraus sich erst analogisch würde vermuthen lassen, daß auch die Seele existiren könne ohne Voraussetzung des Körpers. — Dem zweyten Argumente setzte er entgegen, daß die Seele als unkörperlich nicht durch eine körperliche Substanz vernichtet werden könne, also durch ihr Wesen ebenfalls zu den ewigen Dingen gehöre. Die Krankheiten und Leiden der Seele haben, wie schon erinnert worden, nicht in dem vernünftigen, sondern in dem empfindenden Seelenwesen ihren Grund. — Auch die Antwort auf das dritte Argument ist darin enthalten, daß eine von Gott aus Nichts hervorgebrachte geistige Substanz als hervorgebracht entstanden und doch ewig seyn könne. Daß wir uns eines vorherigen Daseyns vor dem gegenwärtigen nicht erinnern, beweist hingegen nichts; denn die Seelen wurden erst bey ihrem Eintritte in den Körper hervorgebracht, ob wir gleich nicht einsehen können, wie? *)

Ueber den Zustand der Seele nach dem Tode begnügt sich Gassendi, bloß die verschiedenen Meynungen der alten heidnischen und christlichen Philosophen anzuführen. Er selbst urtheilt darüber sehr bescheiden: Tam parum est, quod noscere naturae lumine de ea liceat, ut totum plane negotium permittendum sit Theologis, qui ex revelatis divinitus principiis definire nobis certum quidpiam possint.

Aus

*) Ibid. sect. III. lib. XIV. cap. 3. 4.

Aus dem dritten Haupttheile der Philosophie des Gassendi, der Ethik, will ich zunächst die Resultate seiner Untersuchung über Freyheit, Glück und Schicksal ausheben. Aus seiner Seelenlehre wiederholt er hier als entschieden, daß der vernünftige Wille zum Verstande gehöre und dem Urtheile desselben folge; daß also die Gleichgültigkeit des Willens gerade dieselbe sey, wie die Gleichgültigkeit des Verstandes. Die Gleichgültigkeit des Verstandes setzt er darin, daß derselbe nicht so einem ihm wahr scheinenden Urtheile über einen Gegenstand anhange, daß er dasselbe nicht auch aufgeben, und ein anderes Urtheil über denselben Gegenstand fällen könne, sobald sich ihm eine andere und größere Wahrscheinlichkeit darbietet. Hierdurch unterscheidet sich der Verstand wesentlich von andern Vermögen und Fertigkeiten, die nur auf ein und dasselbe Product ihrer Functionen gerichtet sind, anstatt daß jener die Producte seiner Functionen in jedem Augenblicke ändern kann. Der Verstand ist mit der Zunge in einer Wage zu vergleichen, wo das größere Gewicht den Ausschlag bestimt. Die Gleichgültigkeit des Verstandes ist daher auch keinesweges so zu deuten, als ob der Verstand das minder Wahrscheinliche beliebig vorziehen könne; dies ist eben so unmöglich, als daß die Zunge in der Wage sich zu der leichtern Schale hinneige. Freylich irrt der Verstand oft, und nimt das Falsche statt des Wahren, das Unwahrscheinliche statt des Wahrscheinlichen an; aber immer ist es doch ein, wiewohl triegerischer, Schein des Wahren, der das Urtheil des Verstandes bestimt. So wie nun der Verstand über das Wahre und Falsche, Gute und Böse, gleichgültig urtheilen kann: so hat auch der Wille das Vermögen, dem gleichgültigen Urtheile des Verstandes zu folgen. Danach sich das Urtheil des

Digitized by Google

Verstandes über gewisse Objecte, die mit dem Begehrungsvermögen in Verbindung stehn, ändert, ändert sich auch das vernünftige Wollen oder Nichtwollen. Hingegen kann die Willensbestimmung nicht geändert werden, so lange sich das Urtheil des Verstandes nicht geändert hat; weßwegen auch für das praktische Leben so viel auf einem richtigen Urtheile von den Dingen überhaupt beruht. Ein unaufgeklärter, dem Wahne und der Täuschung preisgegebner Verstand muß allemal auch den Willen irre führen. Da inzwischen unser Verstand sehr unvollkommen ist, und von ihm alle Willensbestimmung abhängt, so ergiebt sich auch hieraus, daß das menschliche Thun und Lassen schon seinen Gründen nach unvollkommen und fehlerhaft seyn müsse. Die Freyheit des Willens hat der Mensch aus eben dem Grunde, aus welchem seinem Verstande das erwähnte Vermögen der gleichgültigen Entscheidung zukommt. Er ist frey, damit er, wenn ihm Gutes und Böses vorgelegt wird, das Gute wähle, oder das Böse unter dem Scheine des Guten; daß er unter mehr Gütern das vorziehe, was das bessere ist oder das bessere zu seyn scheint und deßwegen das Begehrungsvermögen stärker reizt; daß er endlich unter mehr Uebeln das größere fliehe. G a s s e n d i gerieth hierbey auf die Frage: Wie ein Mensch, der das Gute kennt, dennoch sich zum Bösen entschließen möge? Er antwortet: Kennt Jemand wirklich das Gute, und ist ihm die Erkenntniß völlig gegenwärtig, so kann er nichts thun, was nicht dieser Erkentniß gemäß wäre. Aber es kann Jemand eine Erkentniß haben, und er gebraucht sie nicht; denn ist es gerade so gut, als ob er sie nicht hätte; und so läßt es sich leicht erklären, wie er auch seiner sonstigen bessern Einsicht ganz zuwider handeln kann. Daher mag Jemand immerhin wissen, wie

edel

Digitized by Google

edel die Tugend und wie schändlich das Laster sey; er tritt dennoch die Tugend mit Füßen und umarmt das Laster. Freylich kann es sich ereignen, daß Jemand, indem er fehlt, die Schönheit der Tugend und die Häßlichkeit des Lasters erkennt, und während des Handelns selbst von einem gewissen Schmerze ergriffen wird; woraus zu folgen scheint, daß er auch gegen bessere Erkentniß das Böse thue. Allein solche Menschen, entgegnet Gassendi mit dem Aristoteles, sind wie die Trunkenen, die Verse des Empedokles recitiren, ohne etwas dabey zu denken; oder wie die Knaben, die etwas lesen, wovon sie wenig oder nichts verstehen; oder wie die Schauspieler, welche ganz andere Personen vorstellen, als sie selbst sind. In dem Fehlenden erwacht hier allemal eine Leidenschaft der Wohllust, des Zornes, der Ehrsucht, die das Gemüth beunruhigt und die Erkentniß verfälscht; wodurch das Gute in der Tugend, das Böse in dem Laster verdunkelt wird oder ganz der Bemerkung entschwindet, dagegen das Mühselige und scheinbar Böse in der Tugend, und das Gute d. i. das Angenehme des Lasters in einem desto hellern Lichte erscheint. So sagte Medea: "Ich weiß wohl, welch' Unheil ich stifte, aber mein Zorn überwältigt meine Vernunft." Weil inzwischen oft während dem Handeln oder gleich nach demselben die Vernunft zu einer richtigern Einsicht gelangt, und wieder die Macht über die Leidenschaft gewinnt; so entsteht eben daher die Reue, die den Fehlenden oft noch während der Handlung foltert.

Auf einen Beweis dafür, daß der Mensch wirklich frey sey, und auf eine Untersuchung, wie diese Freyheit mit dem Naturdeterminismus zu vereinigen sey, hat sich Gassendi gar nicht eingelassen. Er wirft

wirft nur das Problem auf: Wie das Schicksal mit dem Glücke und der Freyheit verträglich sey? Unter dem Schicksale wird hier nicht eine blinde Nothwendigkeit verstanden. Nimt man das Schicksal als den Rathschluß des göttlichen Willens, ohne welchen überhaupt nichts geschieht; das Glück aber als ein Ereigniß, das zwar von den Menschen unvorhergesehn, aber doch von Gott beabsichtigt und in die Reihe der fatalen Ursachen verwebt ist; so kann man die Existenz beyder vertheidigen. Ein Fürst kann Boten auf verschiedenen Wegen ausschicken, von denen keiner über den Zweck der Sendung des Andern unterrichtet ist; beyde Boten können sich zu derselben Zeit und an demselben Orte begegnen, ohne zu wissen, wie; ob gleich der Fürst hiervon vorher sehr gut unterrichtet war. Auf gleiche Weise kann Gott Alles angeordnet haben, was die Menschen angeht, und wiewohl diesen das Meiste gegen ihr Erwarten begegnet, so hat Gott dennoch Alles vorausgewußt. Das Schicksal und Glück haben also in diesem Sinne nur Bedeutung und Existenz in Beziehung auf die Menschen, nicht aber in Beziehung auf Gott. Mit der Freyheit aber können Schicksal und Glück ganz wohl vereinigt werden. Gott brachte, wie die Theologie ebenfalls lehrt, nicht bloß die nothwendigen, sondern auch die freyen Ursachen hervor, und beyde sind so der göttlichen Vorsehung unterworfen, daß jede Gattung der Ursachen ihrer Natur gemäß wirkt, die nothwendigen nach Nothwendigkeit, und die freyen nach Freyheit. Die Freyheit wird demnach im geringsten nicht aufgehoben, selbst wenn Gott als Urheber auch der freyen Ursachen angenommen wird.

Die vornehmsten Schwierigkeiten, welche sich gegen diese Vorstellungsart erheben, meynt Gassendi, sind

sind folgende zwey: 1) Entweder wußte Gott bestimmt und gewiß, daß Petrus den Christus verleugnen würde, oder er wußte es nicht. Das leztere kann schlechterdings nicht angenommen werden. Nimt man das Erstere an, so war unmöglich, daß Petrus den Christus nicht verleugnet hätte. Wäre dies möglich, so würde eben damit das Vorherwissen Gottes als trieglich, und die Prophezeihung Christi selbst als lügenhaft erscheinen. War es aber unmöglich, so konte Petrus nicht mit Freyheit handeln. Die Wegräumung dieser Schwierigkeit sucht Gassendi zu bewirken durch die Unterscheidung einer zwiefachen Nothwendigkeit, einer absoluten und einer hypothetischen. Daß Zweymal Zwey Vier sind, oder daß der gestrige Tag verflossen sey, beruht auf einer absoluten Nothwendigkeit. Daß man aber den Grund zu einem Hause lege, oder spazieren gehe, ist nicht absolut nothwendig; wohl aber ist es hypothetisch nothwendig, wenn man ein Haus bauen oder auf's Land gehen will. Aus dieser Unterscheidung erhellt, daß zwar durch die absolute Nothwendigkeit die derjenigen entgegengesetzte Handlung, welche geschieht, aufgehoben wird, aber nicht durch die hypothetische; denn wer den Grund eines Hauses legt, könte ihn, absolut genommen, auch nicht legen, und wer spazieren geht, könte auch nicht spazieren gehen. Gott sah also als nothwendig voraus, daß Christus vom Petrus verleugnet werden würde, aber nur als hypothetisch nothwendig; so daß die Freyheit des Petrus dadurch gar nicht aufgehoben wurde. So frey Petrus nehmlich izt ist, wenn er gefragt würde, so frey wird er in eben dem Augenblicke seyn, da er gefragt werden wird, zu bejahen oder zu leugnen. Man darf sich auch darüber gar nicht wundern, daß diese Nothwendigkeit nicht der Freyheit widerspricht, weil jene

jene nicht vor dieser und ihrem Gebrauche hergeht, sondern auf denselben folgt, und nicht in den Dingen selbst ihren Grund hat, sondern nur in der Zeit. Nennt man es nothwendig, daß Petrus seinen Herrn und Meister verleugnete, so war die Nothwendigkeit nicht von der Art, daß etwas vorher in ihm gewesen sey, was ihn zum Handeln gezwungen hätte; jene beruhte vielmehr lediglich auf der Zeit, welche so wie sie vergangen ist und nichtvergangen seyn kann, so kann auch die in derselben geschehene Begebenheit, wie sie immer geschah, nicht nichtgeschehen seyn. Dieselbe Auflösung der obigen Schwierigkeit gaben auch mehrere der ältern Alexandrinischen Philosophen. Ammonius sagte: Die zufälligen Dinge ereignen sich nicht deßwegen, weil Gott sie vorher kennt; sondern weil sie sich so zufällig ereignen, kennt Gott sie vorher. Bey allem Scharfsinne inzwischen, der hier vom Gassendi und dessen Vorgängern zur Wegräumung der obigen Schwierigkeit aufgewandt ist, zeigt sich doch sehr bald die Sophisterey, die in dem Gegenraisonnement liegt. Sofern Gott alles Mögliche von Ewigkeit her weiß, sind auch alle Handlungen des Menschen im göttlichen Verstande gesetzt, und jede muß so erfolgen, wie sie erfolgt, weil ein Irrthum in dem Vorauswissen Gottes unmöglich ist. Mit dem göttlichen Vorauswissen ist daher die Freyheit des Menschen unverträglich. Dazu komt, daß alles, was ist und geschieht, in Gott zuletzt seinen Realgrund hat, und hier also göttliches Vorauswissen und Vorausbestimmen nothwendig zusammentrifft.

Die zweyte Schwierigkeit gegen die Vereinigung der Feyheit mit dem Schicksale erklärt Gassendi für ein solches Sophisma, das die ältern Dialektiker ignava

ratio

ratio nannten. Das Raisonnement ist, wie Cicero es ausdrückt, folgendes: Wenn es Dein Loos ist, von dieser Krankheit zu genesen, Du magst Dich eines Arztes bedienen, oder nicht; so wirst Du genesen. Ist es aber Dein Schicksal, von der Krankheit nicht zu genesen, Du magst Dich eines Arztes bedienen, oder nicht; so wirst Du nicht genesen. Eines von beyden aber wird nothwendig erfolgen. Daher ist gleichgültig, ob man einen Arzt zu Hülfe nehme oder nicht. Gassendi erwiedert, daß zwar alles, was geschehe, unter dem Schicksale begriffen sey; aber darum geschehe nicht alles durch das Schicksal; namentlich alle zufälligen Handlungen seyen frey, und von der Determination des Schicksals ausgenommen. Es ist unter dem Schicksale begriffen, nicht nur, daß Jemand von einer Krankheit genese, oder sterbe, sondern auch, daß er sich eines Arztes bediene, oder nicht. Deßwegen wird gleichwohl keines von diesen durch das Schicksal bestimt; sondern alle diese Ereignisse sind zufällig und eben daher frey. Allerdings bleibt hier die Frage zurück: Wie es möglich sey, daß wenn eine Ursache vorhanden ist, die mehr zur Genesung als zum Tode, oder umgekehrt wirkt, und auch eine Ursache, die mehr bestimt, einen Arzt zu gebrauchen, als ihn nicht zu gebrauchen, oder umgekehrt; jene Ursachen aber wieder mit anderen vorhergehenden Ursachen zusammenhangen: wie es unter dieser Voraussetzung möglich sey, daß eben dasselbe Ereigniß, wovon man zugebe, es sey unter dem Schicksale begriffen, nicht auch durch dasselbe bestimt werde? Hier zerhaut Gassendi den Knoten, statt ihn zu lösen. Die menschliche Weisheit, sagt er, darf sich nicht über die göttliche erheben wollen, und die leztere verbietet uns, ängstlich darüber zu grübeln, warum Gott Alles so angeordnet habe, wie es angeordnet ist.

In der Bestimmung des höchsten Gutes entschied Gassendi für den Epikureismus, und bemühte sich, die Gegengründe der Stoiker, Akademiker und Peripatetiker zu widerlegen. Die Tugend an sich selbst kann nicht das höchste Gut seyn, weil sie stets nur als Mittel zu einem höhern Zwecke erscheint. Dieser höhere Zweck ist kein anderer als die Glückseligkeit. Es komt nur darauf an, den Charakter der wahren Glückseligkeit, nach welcher der Weise strebt und streben soll, festzusetzen. Der wahre Charakter der Glückseligkeit liegt aber in der Ruhe der Seele und des Körpers (animi tranquillitas et indolentia corporis). Sie wird hervorgebracht dadurch, daß der Weise seine sämtlichen angenehmen Empfindungen läutert, ordnet, zusammen in Harmonie bringt, und mit Ausschließung der wilden und unregelmäßigen Lüste einen vollendeten glückseligen Zustand bewirkt. Diese Glückseligkeit ist auch die natürlichste; denn wir sehen, daß die ganze Natur auf dieselbe als das letzte und höchste Ziel ihrer Thätigkeit gerichtet ist. Sie verlieh z. B. dem Thiere die Geschmackslust, um dadurch die Thätigkeit des Essens angenehm zu machen, und das Thier zum Essen zu reizen; wiederum der Reiz zum Essen hat den Zweck, den Hunger und die unruhige Bewegung des Magens zu stillen. Demnach der ruhige ungestörte Zustand ist es, welchen sie zuletzt beabsichtigt und als ihr höchstes Gut verfolgt. Dieses höchste Gut ist auch für den Menschen am leichtesten erreichbar; denn es ist in der Gewalt eines Jeden, seine Affecten zu mässigen, und dadurch die Gemüthsruhe zu gewinnen; auch dasjenige zu erwerben, was dem Körper wahrhaft nothwendig ist, damit er in den Zustand der Schmerzlosigkeit versetzt werde. Befindet sich der Mensch in einer solchen Lage, wo es ihm unmöglich ist, weder

die

Digitized by Google

die Ruhe des Gemüths noch die Indolenz des Körpers zu erlangen, so wird es ihm noch weniger möglich seyn, irgend ein anderes Gut zu erreichen. Eben jenes höchste Gut soll auch nach G. das dauerhafteste seyn. Die übrigen Güter währen nur einen Augenblick und sind gleichsam desultorisch; jenes aber währt immerfort, und wird nur durch unsere eigene Schuld unterbrochen oder vernichtet. Endlich ist jenes höchste Gut auch am wenigsten mit Reue verbunden. Aus allen übrigen kann etwas Uebels fließen; dieses ist völlig unschädlich und kann uns niemals Schaden bringen. Eine Kritik dieser Behauptungen würde hier sehr überflüssig seyn. Auch bedarf es weiter keiner Erörterung, wie Gassendi seinem Begriffe vom höchsten Gute gemäß die Pflicht bestimte.

Izt will ich noch etwas über den Inhalt der kleinern philosophischen Schriften des Gassendi, nehmlich über seine Epistola betreffend das Werk des Eduard Herbert de Veritate, sein Examen Fluddanae philosophiae, und seine Disquisitio metaphysica adversus Cartesium hinzufügen.

Eduard Herbert, Baronet von Cherbury und Pair von England und Ireland, gab im J. 1633 ein Werk de veritate heraus, worin er die ältern Begriffe und Eintheilungen der Wahrheit verwarf, einen neuen Begriff derselben aufstellte, und zugleich gewisse Bedingungen angab, unter denen überhaupt eine wahre Erkentniß für den Menschen möglich sey. Er übersandte das Werk an Gassendi durch den Diodati, Rath im Dienste der Republik Venedig, eben denselben, durch welchen dieser auch in eine freundschaftliche Verbindung mit Galilei kam, und bat

ihn um sein Urtheil darüber. Hierdurch ward des Gassendi Epistola ad librum *Edouardi Herberti*, Angli, de Veritate veranlaßt. Wir besitzen sie itzt nicht mehr vollständig*). Zwey Abschriften derselben, von welchen G. die eine dem Diodati für den Herbert mitgab, die aber nicht an diesen gelangte, und die andere dem letztern bey einem Besuche, welche er von ihm in Paris erhielt, persönlich einhändigte, sind verloren gegangen. Die Epistel enthält eine Kritik einzelner Behauptungen Herberts, die eben so scharfsinnig als höflich ist. Dieser unterschied eine vierfache Wahrheit, in Ansehung des Gegenstandes an sich (veritas rei), in Ansehung der scheinbaren objectiven Merkmale desselben (veritas apparentiae), in Ansehung der sinnlichen Anschauungen (veritas conceptus), und in Ansehung der Begriffe und Urtheile des Verstandes (veritas intellectus). Gassendi erinnert, daß diese Eintheilung der Wahrheit gar nicht neu, sondern schon aus dem Alterthume hergebracht sey, und zeigt ihm auch mehrere Widersprüche in den Merkmalen, die er den verschiedenen Arten des Wahren beygelegt habe. So behauptete Herbert z. B., daß die Wahrheit in Ansehung des Dinges an sich unbedingt sey; daß der Verstand an sich nicht irren könne; und gab dennoch gewisse Bedingungen jener an, und ließ an andern Stellen einen Irrthum des Verstandes als möglich zu. Abgesehen von diesen Widersprüchen, die wohl

*) *Gassendi* Opp. T. III. p. 377. Am Ende der Epistola hatte G. folgendes hinzugeschrieben: Scribebam Aquis Sextiis mense Aprili 1634. Exscribo Parisiis mense Augusto 1641. Cum me invisisset illustrissimus Baro postridie Cal. Septembr. 1647, et redditas sibi non fuisse meas literas contestaretur, exemplum inde descriptum tulit.

Digitized by Google

wohl mehr in Herbert's dunkler und verworrener Schreibart und Methode, als in seiner Theorie des Erkentnißvermögens selbst ihren Grund hatten, setzte dieser eigentlich die Quelle des Irrthums in die Accidenzen der Dinge objectiv, und die Sinne subjectiv. Gassendi meynte im Gegentheile, gerade der Verstand sey an dem Irrthume schuld; nicht die Dinge objectiv und auch nicht die Sinne, die nur wahrnähmen, ohne über die objective Beschaffenheit der Dinge zu entscheiden, die also gar nicht irren könten; anstatt daß der Verstand über das Wesen der Dinge entschiede, folglich allein dem Irrthume ausgesetzt sey, und auch den Grund des Irrthums enthalten müsse. Es ist bey diesem Dispute zwischen Gassendi und Herbert interessant zu bemerken, daß beyde zugleich in einer Hinsicht Recht und in einer andern Unrecht hatten, keiner also den andern widerlegen konte, weil keiner die wahre Quelle des Irrthums traf. Diese liegt weder in den Dingen, noch in den Sinnen, wie Gassendi ganz richtig gegen Herbert behauptete; aber sie liegt auch nicht im Verstande als einem Vermögen, das bloß nach nothwendigen formellen Regeln wirkt, was Herbert wiederum gegen Gassendi behaupten konte. Der Irrthum entspringt aus einem unrichtigen Verhältniße des Verstandes zu den Objecten der Vorstellungen, welches durch die Phantasie in Beziehung auf diese Objecte, und durch die Uebereilung des denkenden Subjects, das den täuschenden Schein der Phantasie für Wahrheit nimt, bewirkt wird. Ein Schiffer auf der See hält eine Nebelbank für Land; hier sind die Nebelbank und das Auge am Irrthume unschuldig; das Auge sieht nur die Merkmale einer Nebelbank und nichts anders; aber die Phantasie schiebt der eigentlichen Wahrnehmung des

Digitized by Google

Auges ihr Product (die Vorstellung des Landes) unter, und der Verstand des Schiffers geräth nun in ein unrichtiges Verhältniß zu der Nebelbank, indem er dem Scheine der Phantasie folgt, und sie für Land hält. Hätte der Schiffer sich nicht in seinem Urtheile übereilt, sondern genauer zugesehen und den Schein der Phantasie geprüft, würde er nicht in den Irrthum verfallen seyn.

Am meisten nahm Gassendi, und zwar mit Recht, Anstoß an dem Satze des Herbert, welcher das vornehmste Resultat seiner Untersuchung war: daß es auch eine wahre Erkentniß des Wesens der Dinge gebe; oder nach der neuern philosophischen Terminologie: daß die Dinge an sich erkant werden könten. Herbert übertrug die reinen Verstandesprincipien der Erkentniß auf die Dinge selbst ausser uns, und glaubte in jenen objective absolute Prädicate dieser zu entdecken. Weder die sinnlichen Vorstellungen, noch die Begriffe und Urtheile des Verstandes, meynte er, könten einigen Werth haben, wenn sie nicht die objective Beschaffenheit der Dinge selbst darstellten oder damit übereinstimten. Man bemühe sich ja auch lediglich nur deßhalb die Irrthümer der Sinne zu berichtigen, um die sinnlichen Vorstellungen mit den wirklichen Dingen übereinstimmender zu machen. Die Meynung der Skeptiker sey widersinnig, daß es keine wahre Erkentniß der Dinge an sich gebe. Es würde doch traurig um den Menschen stehn, wenn er Mittel hätte zur Wahrnehmung der Farben, der Töne, und anderer veränderlicher und momentaner Qualitäten der Dinge; keine aber, um die reinen, ewigen und nothwendigen Wahrheiten in Beziehung auf die Dinge zu ergründen. Gassendi verkannte auch hier den Grund, welcher den

den Herbert zu seiner falschen Behauptung verführet hatte, aus Mangel einer richtigen Einsicht in die Natur des Erkentnißvermögens. Aber die erwähnten Argumente zur Bestätigung der Existenz einer Erkentniß der Dinge an sich widerlegte er sehr bündig. Die Skeptiker, sagt er, bezweifeln nicht, daß es eine Erkentniß der Erscheinungen gebe; aber sie bezweifeln, daß diese Erkentniß die wahre innere Natur der Dinge darstelle. Sie geben zu, daß das Honig süß schmecke; aber sie leugnen, daß Jemand wisse, was das Honig an sich sey. Hierin liegt nichts Widersinniges. Gott kann sich die Erkentniß der absoluten Wahrheit, des Wesens der Dinge, vorbehalten haben. Daß dies für den Menschen traurig sey, ist gar nicht erweislich. Die Erkentniß des Menschen, wie er sie besitzt, ist hinlänglich zur Befriedigung aller seiner Bedürfnisse; daß wir des Ueberflüssigen entbehren, ist eine unbillige Klage. Allerdings hat der Mensch einen Trieb zum Wissen; allein es scheint, daß auch mit diesem Triebe, wie mit allen übrigen, eine sonderbare Ungenügsamkeit verbunden sey. Er erstreckt sich auch über die Dinge hinaus, deren Kentniß uns nothwendig ist, und ohne welche wir nicht leben könten, und hat weder Grenze noch Ziel. Es war für unser Bedürfniß nöthig, Tag und Nacht und die Farben der Dinge wahrzunehmen und zu unterscheiden; Töne zu hören, um etwas zu verfolgen oder zu fliehen; Gerüche zu empfinden, um die uns zuträglichen oder schädlichen Dinge zu erkennen; Geschmacksensationen zu haben; das Warme und Kalte, das Weiche und Rauhe zu fühlen u. w. Hierzu ist eigentlich der natürliche Wissenstrieb bestimt, und hierzu haben wir auch die erforderlichen Fähigkeiten. Aber wenn wir auch das innere Wesen der Dinge erkunden wollen; nicht damit zufrieden sind, das Licht

und die Wärme der Sonne zu empfinden, so lange wir nicht wissen, was für eine Substanz die Sonne sey? aus was für Elementen sie bestehe? ob sie belebt sey, oder nicht? ob sie sich um die Erde, oder ob sich die Erde um sie bewege? u. s. w. so äussert sich unser Trieb nach Erkentniß auf eine unmäßige Weise; und wenn wir hier nach aller angewandten Mühe unsre Absicht verfehlen und die Wahrheit nicht erreichen; so haben wir nicht der Gottheit, sondern unserer thörichten Neugierde die Schuld beyzumessen. Die Gottheit gab uns den Trieb nach Speise und Trank; um ihn zu befriedigen, ist wenig hinlänglich; streben wir ungestüm und unruhig nach Leckereyen, so ist unser Verdruß darüber, daß wir dergleichen vermissen, uns selbst zuzurechnen. Wir haben Füße zum Gehen, und brauchen nichts weiter für unsre Bedürfnisse; es ist ein eitler Wunsch, auch fliegen zu können. Eben so wenig haben wir daher Ursache, uns zu beklagen, daß uns die Vorsehung die Erkentniß der Wesen der Dinge versagt hat. Vielleicht ist auch der gegenwärtige irdische Zustand des Menschen nur dazu bestimt, daß er die äussern in die Sinne fallenden Qualitäten der Dinge erkenne; und in dem künftigen soll ihm denn erst die wahre Natur derselben, welche die Sinne nicht zu durchdringen vermögen, offenbar werden. — Einige andere Behauptungen Herbert's, die Gassendi noch kritisirte, muß ich hier übergehen.

Was den Gassendi bewog, die sogenannte Philosophie des Robert Fludd seiner Prüfung zu unterwerfen *), ist oben bereits erzählt worden. Sehr ge-

grün-

*) *Gassendi* Examen Philosophiae *Roberti Fluddi*, Medici, in quo et ad illius libros adversus R. P. F. *Marinum* *Mer-*

Digitized by Google

gründet war seine Beschwerde über die mystische räthselhafte Dunkelheit, in welche Fludd seine Vorstellungsart gehüllt hatte, und die es ihm nöthig machte, diese selbst in einer kurzen klaren Skizze darzulegen, bevor er sie bestritt. Von dieser Seite hat das kleine Werk des Gassendi auch einen historischen Werth, sofern es zur Einleitung in die Schriften Fludd's dienen, und ein operöses Studium dieser ersparen kann. Die Hauptideen dieses Theosophen und Mystikers habe ich bereits an einem andern Orte angegeben, und will also diese hier nicht wiederholen. Der Hauptzweck des Gassendi war aber natürlich auf die Widerlegung Fludd's, und zugleich auf die Vertheidigung seines Freundes Mersenne gegen die beyden polemischen Broschüren jenes: Sophiae cum Moria certamen; und: Summum Bonum gerichtet. Er zeigt hier, daß die Weisheit, die Fludd mit der Thorheit streiten lasse, keine andere als die vermeynte Weisheit der Alchemisten sey, die den Stein der Weisen suchen, und Rosenkreuzer zu seyn oder werden zu wollen affectiren. Hernach beschäfftigt er sich damit, theils die Principien Fludd's aus eignen Gründen zu widerlegen, theils die vom Mersenne vorgebrachten Gegengründe zu erläutern, zu bestärken, und die Misverständnisse jenes in Ansehung derselben oder die Nichtigkeit seiner Antworten darauf darzuthun. Der Streit zwischen Fludd und Mersenne insbesondre drehte sich um mehrere Gegenstände herum, die uns itzt wenig interessiren, so wichtig sie damals dem gelehrten Publicum scheinen mochten. So behauptete Fludd, daß keine wahre Weis-

Mersennum Ordinis Minimorum Sti Francisci de Paula scriptos respondetur. Opp. T. III. p. 197 sq.

Weisheit existire ausser der, die unmittelbar von Gott geoffenbart sey, und er gründete daher auch seine Philosophie auf eine mystischtheosophische Auslegung der Bibel, die er noch durch eigne alchymistische Experimente und Schlüsse daraus bekräftigte. Mersenne hatte dagegen behauptet, daß uns die edelsten und nützlichsten Wissenschaften nach der Güte der göttlichen Vorsehung durch die gottlosen Nachkommen Cain's oder die Heyden mitgetheilt seyen. Diese Behauptung erklärte Fludd für eine arge Kätzerey, wurde aber dafür vom Gassendi zurecht gewiesen, der ihn daran erinnerte, wie viel er selbst in seinen Schriften aus den Werken der heydnischen Philosophen und Aerzte entlehnt habe, wovon gar nichts in der Bibel stehe. Am lebhaftesten hatte Mersenne gestritten gegen Fludd's Begriff von Gott als der Weltseele, die alle Dinge erfülle, und in allen das Princip des Geistes, des Lebens und der Thätigkeit sey. Gassendi unterstützte seine Argumentation. Wäre Gott, wie Fludd wollte, mit dem ätherischen Weltgeiste und durch die Vermittelung dieses mit allen Dingen einerley, als die wahre Form und der Actus derselben, so würde er zusammengesetzt seyn. Auch würde Gott alsdenn von einem Orte zum andern getrieben werden. Der Hauptsitz Gottes sollte nach Fludd die Sonne seyn; folglich würde auch durch die Sonnenstrahlen alles belebt und beseelt werden; Gott würde also in unendlich viele Partikeln nach unendlich mannichfaltigen Richtungen getheilt. Nun kann aber das Zusammengesetztseyn und die Theilbarkeit Gottes auf keine Weise angenommen werden; weil es immer eine Unvollkommenheit für eine Substanz ist, aus Theilen zu bestehen; und die Gottheit also, als das vollkommenste Wesen, schlechthin einfach seyn muß. Der göttlichen Natur ist es vielmehr an-

gemes-

Digitized by Google

kmessener, daß sie überall von Ewigkeit zu Ewigkeit als wesentlich gegenwärtig gedacht werde, obgleich diese göttliche Existenz für uns Menschen schlechthin unbegreiflich ist. Die weitern Raisonnements des Gassendi gegen Fludd kann ich hier nicht ausführen; ich will nur noch bemerken, daß er auch die Träume dieses von den Rosenkreuzern und einer angeblichen geheimen Universalweisheit derselben lächerlich macht *).

Un-

*) Die Meynungen, welche Fludd den Rosenkreuzern beylegte und selbst mit Wärme vertheidigte, und gegen welche Gassendi nur die Waffen des Lächerlichen brauchte, liefen auf Folgendes hinaus: Es giebt einen aetherischen Geist, Weltseele, Stein der Weisen, Christus, Messias, der das Princip des Lebens ist, durch welchen die Welt im Ganzen, und alle Dinge im Einzelnen, namentlich der Mensch als Mikrokosmus, existiren. Dieser aetherische Geist ist die jedem lebendigen Dinge angebohrne Wärme, eine ursprüngliche Feuchtigkeit (primigenium humidum). Da derselbe mit der Luft eingeathmet oder mit den Speisen aufgenommen wird, und das Leben mit seinem Eintritte in einen Körper beginnt, und mit seinem Abgange aufhört; so ist es das vornehmste Studium der Alchemisten, ihn gleichsam zu fesseln, in ihre Gewalt zu bringen, und von dem menschlichen Körper insbesondre unzertrennlich zu machen. Wäre dies möglich, so würde damit das gewünschte Universalelixir gefunden seyn. Nun ist das Gold das einzige, was diesen Geist festhalten zu können scheint, weil es aus den vollkommensten Principien gemischt ist, und nicht durch die gemeinen Auflösungsmittel zerstört werden kann. Die weisern Alchemisten haben daher das Gold ausgewählt, und es in einen solchen Zustand zu bringen versucht, daß die aus der Sonne kommenden Strahlen des ätherischen Geistes, die es durchdringen, die bereits darin verborgenen und von ihm untrennbaren Strahlen desselben Geistes berühren und sich mit diesen vereinigen könten, damit die möglich größte Menge ätherischen Gei-

stes

Ungleich wichtiger und lehrreicher für die Philosophie, als die eben erwähnten Tractate, sind die Streit-

stes entstände, und nur so viel Goldmasse übrig bliebe, als zur Fixirung erforderlich wäre. Hieraus geht das so genannte trinkbare Gold (aurum potabile), der Stein der Weisen (lapis philosophicus), hervor. Dieser würde zwar gelblich seyn wegen der Goldmasse (terra Adamea), aber durch den ätherischen Geist empfängt er die höchste feurigste Röthe. Fludd bewies dies auch daher, daß der ätherische Geist aus Waizen gezogen, und den Sonnenstrahlen auf der Spitze eines Thurms in einer kleinen Flasche ausgesetzt, so viel von dem Weltgeiste eingesogen habe, vt etiam rubini pulcherrimi speciem indueret et tinctura sanguinis esset infectus. Wer nun jenen Stein der Weisen besitzt, kann ausser der Verwandlung der Metalle, was für einen wahren Alchemisten nur Nebensache ist, sich von allem Hunger und Durste befreyen; denn jener Stein der Weisen fixirt sogleich den im Menschen schon befindlichen Lebensgeist und macht ihn vom Körper unzertrennlich, so daß er durch Speise und Trank nicht weiter ersetzt zu werden braucht. Er kann ferner seinen Körper in einen englischen Leib verwandeln, weil der ätherische Geist die rohe Masse abstößt, und den Körper in das feinste, beweglichste, vor aller Zerstörung von äussern körperlichen Substanzen gesicherteste herrlichste Lichtwesen, jedoch in menschlicher Figur, umbildet. Dadurch wird auch der Adept in die innigste Verbindung mit der Weltseele gesetzt; er wird der wahre Weise und Prophet, dem nichts mehr verborgen ist; denn die Körperwelt hindert ihn nicht, mit seinem geistigen Blicke alles zu durchschauen. Er wird also nicht nur das Gegenwärtige, sondern auch das Vergangene und Künftige erforschen; die geheimsten Gedanken der Menschen, die verborgensten Ursachen der Erscheinungen ergründen; aller Sprachen, aller Künste und Wissenschaften sich bemächtigen. Er wird zu jeder Zeit, an jedem Orte, nach freyester Willkühr Jemanden gegenwärtig seyn, und ihn belehren können; wiewohl diejenigen, die mit ihm im Besitze des Geheimnisses sind, und mit lauterm Sinne

danach

Digitized by Google

Streitschriften Gassendi's gegen Des Cartes. Sie haben auch ausserdem durch die launichte, witzige und satirische Schreibart mehr Anziehendes. Die äussern Umstände des Streits habe ich bereits in der Lebensgeschichte des Des Cartes erwähnt; hier will ich mich also nur auf eine historische Erörterung der wissenschaftlichen Gegenstände, welche derselbe betraf, einschränken *).

Gassendi bezweifelte zuvörderst die Gültigkeit und Brauchbarkeit der Methode, welche Des Cartes bey der Aufstellung seines neuen philosophischen Systems beobachtet habe, nach welcher er alles sein bisheriges wirkliches oder vermeyntes Wissen aufgab, und nur das für wahr annahm, was in seinem Bewußtseyn evident schien; dieses aber auch nun als gewiß und ganz unbezweifelbar festsetzte. Daß ein Philosoph, sagt er, sich von Vorurtheilen befreye, ist zwar vernünftig und nothwendig; aber alle bisherige Erkentniß als falsch zu verwerfen, und für Täuschung und Trug irgend eines bösen Dämons zu halten, das heißt, statt der alten Vorurtheile ein neues fassen. Niemand wird auch sich überreden lassen, daß Des Cartes in der That alles, was er bisher wußte und glaubte, für falsch erkant oder bezweifelt habe, z. B. daß er itzt wache, oder dies und jenes sehe, höre, u. w. Gesetzt auch, daß wirklich diese totale Skepsis möglich sey; so folgt daraus nicht, wozu Des Cartes die Vor-

danach streben, seine eigentlichen Vertrauten und Brüder sind. Man vergleiche nun das Urtheil des Gassendi: Fluddanae philos. exam. Opp. T. III. p. 239.

*) *Gassendi* Disquisitio metaphysica, seu Dubitationes et Instantiae adversus *Renati Cartesii* Metaphysicam et Responsa. Opp. T. III. p. 251 sq.

Digitized by Google

Vorquussetzung derselben benutzt, daß das hernach von ihm entdeckte und ausgeführte philosophische System apodiktisch gewiß und evident sey; denn wie kann er dafür bürgen, daß er sich selbst nicht abermals getäuscht habe, oder von eben dem bösen Dämon wieder getäuscht sey? An non fuisset magis et philosophico candore et veritatis amore dignum, res, vt se habent, et bona fide ac simpliciter enuntiare, quam, quod objicere quispiam posset, recurrere ad machinam, captare praestigias, sectari ambages? —

Unstreitig hatte Des Cartes seinen skeptischen Zustand zu stark ausgedrückt, und dadurch ward der Spott, womit ihn Gassendi in der Instantia gegen dessen Responsio auf die obigen Erinnerungen überschüttete *), gerechtfertigt. Auch contrastirte der Dogmatismus, in welchen Des Cartes gerieth, gar zu auffallend mit diesem Skepticismus, von dem er ausgieng, und Gassendi hatte völlig Grund, seinen Gegner aufmerksam zu machen, daß der Skepticismus eines Philosophen gemisbraucht werde, wenn dieser sich darauf berufe, um einem nachherigen dogmatischen Systeme einen desto imposantern Schein der Gewißheit zu verschaffen. Allein darin that Gassendi dem Des Cartes Unrecht, daß er die Absicht seines Verfahrens entstellte und verdrehte. Der letztere verwarf nicht schlechthin alle Erkentniß als ungewiß und falsch; sondern weil er das feste Princip des Wahren vermißte, und die wirkliche Ungewißheit vieler Erkentnisse sich nicht verheelen konte; so nahm er einmal an, um dem Zweifeln ein Ende zu machen, daß Alles ungewiß sey, und versuchte unter dieser Suppositi-

*) Ibid. p. 268.

Digitized by Google

position das feste Princip des Wahren zu entdecken. Freylich ward er verleitet durch seinen Skepticismus, daß er über die ältere Philosophie einseitig und ungerecht urtheilte, und diese zu sehr vernachlässigte, dagegen den Resultaten seiner eigenen Speculation zu unbedingt traute. Dies war jedoch nur eine fehlerhafte und unphilosophische Art, wie er selbst seine Methode anwandte, die dieser an sich und der ursprünglichen Absicht des Des Cartes nicht zum Vorwurfe gereichen konte.

Gassendi bestritt zweytens den Beweis, welchen Des Cartes für seine eigne Existenz aus seinem Denken geführt hatte, und ausserdem auch die weitern Folgerungen, welche dieser daraus zog, als aus dem Grundprincipe aller wahren Erkentniß, besonders die Folgerung: daß er kein Körper sey *). Ueberhaupt genommen, bemerkte G., hätte es des großen Apparats gar nicht bedurft, um die eigene Existenz darzuthun. Des Cartes konte aus jeder andern Thätigkeit schließen, daß er existire; nicht bloß aus dem Denken. Soll dies inzwischen der einzig gültige Beweis seyn, so ist er im geringsten nicht bündig, und begründet noch weniger ein festes Princip der Erkentniß. Das Enthymem des Des Cartes: Cogito, ergo sum, kleidete Gassendi in Beziehung auf den vorherigen totalen Skepticismus jenes in folgenden Schluß ein: Si quis somnians, a Deo deceptus, a maligno genio delusus omnia, quae praenovit, falsa reputet, judicioque omni praehabito spoliatus sit: ille colligit, se exsistere, quia cogitat; Atqui ego somnians, a Deo deceptus omnia, quae praenovi, falsa reputo, judicioque

*) Ibid. p. 261.

cioque omni praehabito spoliatus sum; Igitur ego colligo, me existere, quia cogito. Hier wird offenbar, wie es eigentlich um das Enthymem des Des Cartes stehe.

Zugleich springt hier aber auch die Sophisterey des Gassendi in die Augen. Es war dem Des Cartes um ein Grundprincip zu thun, und für den Zweck, dieses aufzufinden, war es natürlich, daß er auf seine eigene Existenz zurückgieng. Ohne eine solche Absicht würde es allerdings lächerlich seyn, wenn ein Philosoph sich dabey lange verweilen wollte, seine eigene Existenz zu beweisen. Aber woher weiß ich denn, daß ich existire? Hierauf antwortete Des Cartes: Durch das Wissen selbst, oder, wie er es ausdrückt, durch das Denken. Nun nahm er auch das Denken als die Grundthätigkeit aller Thätigkeiten des Menschen, als das evidente Princip aller Erkentniß an. Die Art, wie Gassendi das Enthymem des Gassendi parodirte, hebt doch die Bündigkeit desselben nicht auf, obgleich es beym ersten Blicke so scheint. Wer alles für falsch hält, sey es nun weil er träumt, oder weil ein böses Dämon ihn betriegt, der denkt auf jeden Fall; und wenn er aus diesem Denken auf seine Existenz schließt, ist der Schluß nichts weniger als ungültig. Der Uebergang vom Skepticism zum Dogmatism ist hier ganz unvermeidlich.

Des Cartes erklärte die Seele für eine denkende Substanz, weil er in dem reinen Denken seiner selbst nichts Körperliches antraf. Gassendi persifflirte diese Behauptung, und redete den Des Cartes persönlich O anima! an, was dieser jenem mit der Anrede O caro! erwiederte: eine Neckerey, die beyde gegen-

gegenseitig in ihren Responsionibus und Instantiis öfter wiederholten. In Beziehung auf die Behauptung selbst warf Gassendi ein, daß die Thätigkeit der Seele nicht bloß im Denken bestehe, sondern auch im Empfinden, Ernähren, im Bewegen des Körpers; daß also die Erklärung: die Seele sey eine denkende Substanz, einseitig und nicht erschöpfend sey; aus ihr folglich auch die Unkörperlichkeit der Seele sich nicht erweisen lasse. Manche andere Raisonnements, welche Gassendi gegen die Cartesische Behauptung vorbrachte, sind in der That bloße Cavillationen.

Den lebhaftesten Angriff machte Gassendi auf den Beweis des Des Cartes vom Daseyn Gottes, nicht als ob er dieses selbst bezweifelt hätte, sondern nur um die Schwäche und Unbündigkeit jenes aufzudecken [e]). Vorläufig focht er das vom letztern aufgestellte Kriterium des Wahren an: Was im Bewußtseyn deutlich erkannt wird, ist wahr. Es hat große Köpfe gegeben, sagt er, die zuverlässig sehr Vieles klar und deutlich wahrgenommen hatten, und dennoch der Meynung waren, die Wahrheit sey in Gott oder in irgend einem Brunnen verborgen; sollte man nicht schon hieraus muthmaßen dürfen, daß jene Regel trieglich sey? Nimt man auf die Argumente der Skeptiker Rücksicht, so wird das klar und deutlich erkante Wahre nur dasjenige seyn, was jedem scheint. Dann zeigt sich aber, daß dem Einen eine Frucht süß und lieblich schmeckt, die der Andere bitter und widerlich findet; sollen gleichwohl beyde Empfindungen Wahrheit enthalten, so muß ein Wahres dem andern widersprechen; was doch unmöglich ist. Es bleibt

e) Ibid. p. 289.

bleibt demnach freylich der Satz übrig: Dasjenige ist wahr, was wir klar und deutlich vernehmen; aber die Frage ist nur: Wie gelangen wir zu der Einsicht, unsere Vernehmung sey so klar und deutlich, daß wir gar nicht dadurch getäuscht werden können? Gassendi erinnert hierbey den Des Cartes an sein eigenes Geständniß, wo er seinen Skepticismus schilderte, daß er vieles als gewiß und offenbar ehedem anerkannt habe, was er nachher falsch oder zweifelhaft fand. Die Antwort, welche Des Cartes auf diese Einwürfe seines Gegners gab, war sehr wenig genugthuend. Ich will sie mit seinen eigenen Worten beyfügen: Vt probes, sagt er, non esse regulam certam, quod ea, quae valde clare et distincte percipimus, sint vera, dicis, ingenia permagna, quae videntur debuisse plurima clare et distincte percipere, censuisse nihilominus rerum veritatem vel in Deo vel in puteo esse absconsam. In quo fateor, te recte ab auctoritate argumentari, sed meminisse debuisses, *o Caro*, te hic affari *mentem* a rebus corporeis sic abductam, vt ne quidem sciat, vllos vnquam homines ante se exstitisse, nec proinde ipsorum auctoritate moveatur. Quod deinde affers de Scepticis, locus est communis non malus, sed nihil probans; vt neque quod quidam pro falsis opinionibus mortem oppetant; quia probari numquam potest, illos clare et distincte percipere id, quod pertinaciter affirmant. Mit Recht rief Gassendi dem Des Cartes in seiner Instantia dieser Antwort wegen zu: Quam praeclarus es monitor! Quam in mala causa securus!

Zum Behufe seines Beweises für das Daseyn Gottes unterschied Des Cartes die Ideen in angebohrne (innatas), erworbene (adventitias), und von

von uns selbst gebildete (factitias). Zu den erstern rechnete er z. B. die Vorstellungen vom Dinge, vom Wahren, vom Denken; zu den andern die Vorstellungen der Sonne, des Feuers, eines Schalles; zu der dritten Gattung die Vorstellungen von Sirenen, Hippogryphen u. dgl. Anfangs setzte er hinzu, es sey möglich, daß alle Ideen einen äussern Ursprung hätten, oder alle angebohren, oder alle von uns selbst gebildet wären, indem er (auf dem Puncte, wo er in seiner Meditation stand) ihren Ursprung noch nicht klar eingesehen hatte. Nachher aber fand er jenen Unterschied der Ideen durch die deutliche innere Wahrnehmung bestätigt. Gassendi erinnerte gegen denselben, daß erstlich zwischen den erworbenen und den von uns selbst gebildeten Vorstellungen in Ansehung der Quelle ihrer Objecte kein Unterschied sey; denn auch die letztern würden aus erworbenen zusammengesetzt, wie z. B. die Idee eines Centauren aus den Vorstellungen eines Menschen und eines Pferdes zusammengesetzt sey. Was aber zweytens die angebohrnen Ideen betrifft, so existiren diese gar nicht, und es läßt sich der äussere Ursprung aller derer beweisen, welche dafür gehalten werden. Habeo a mea natura, sagt Des Cartes, quod intelligam, quid sit res. Wird hier unter res nicht das Erkentnißvermögen selbst verstanden, das ohne Zweifel angebohren ist, sondern die Vorstellung eines objectiven Dinges, so ist diese eine abstracte Vorstellung, die der Verstand nicht anders bekommen haben kann, als indem er alle einzelnen Dinge auf den Gattungsbegriff zurückführte. Wie kann aber der Gattungsbegriff angebohren seyn, wenn es nicht zugleich die Vorstellungen aller der einzelnen Objecte sind, auf welche sämtlich er sich bezieht und von denen er abstrahirt wird? Demungeachtet nahm Des Cartes eine

Digitized by Google

besondere Classe von Vorstellungen an, die Sinnengegenstände angehen und äusserlich erworben werden. Sind aber Vorstellungen einzelner Dinge ihrem Inhalte nach äussern Ursprungs, so muß es auch die Vorstellung des Dinges überhaupt seyn, da diese ohne jene gar nicht möglich ist. Auch die Idee des Wahren kann nichts anders seyn, als die Uebereinstimmung der Vorstellung mit dem Gegenstande, der vorgestellt wird. Ist aber die Idee des Gegenstandes nicht angebohren, so kann auch die Idee des Wahren es nicht seyn, da diese wiederum ohne jene gar nicht möglich ist. Die Idee des Denkens kann freylich angebohren seyn, und muß es wohl seyn; denn sie ist eigentlich die Idee unsers subjectiven Erkenntnißvermögens oder unserer Seele selbst. Sofern aber sich diese auf keinen Gegenstand ausser uns beziehet, ist damit nichts gewonnen; denn daß die Idee von uns selbst angebohren sey, heißt nicht mehr, als daß wir selbst existiren. Auch auf diese Einwürfe antwortete Des Cartes sehr seicht. Die von uns selbst gebildeten Ideen, meynte er, könten eben so wenig äussern Ursprungs seyn, wie es die Statuen des Praxiteles gewesen wären, ungeachtet dieser nicht den Marmor hervorgebracht habe, oder wie es die Einwürfe des Gassendi wären, obgleich er die Wörter, aus denen er sie zusammensetzte, von andern entlehnte. Das von uns selbst Bewirkte reducirte er hier also bloß auf die Zusammensetzung. Daß diese ein Product der Seele sey, leugnete aber Gassendi gar nicht. Die Idee vom Dinge überhaupt beruht auch nicht auf der vorausgesetzten Existenz concreter Dinge; es bedarf dazu nichts weiter, als daß man sich selbst als ein denkendes Ding anerkenne, ohne auf irgend andere äussere Objecte Rücksicht zu nehmen; und folglich muß die Idee des Dinges angebohren seyn. In dem

Streite

Streite über diesen Punct, was in der Erkentniß angebohren sey und was nicht, konte übrigens weder Gassendi den Des Cartes, noch dieser jenen ganz widerlegen, weil beyde den Unterschied der reinen und empirischen Erkentniß und die Gründe desselben nicht einsahen, und jeder daher von einer Seite Recht und von einer andern Unrecht hatte; so daß der Streit nothwendig unentschieden bleiben mußte.

Gassendi kam nunmehro dem Ziele seiner Gegenargumentation näher *). Da er überhaupt die Existenz angebohrner Ideen leugnete, so leugnete er auch, daß es eine angebohrne Idee der Substanz gebe, und daß diese als eine vollkomnere objective Realität vorgestellt werde, als die Accidenzen. Er behauptete im Gegentheile, daß wir von der Substanz gar keine wahre d. i. deutliche Vorstellung hätten, und daß ihr gar keine objective Realität zukomme, sondern bloß eine erdichtete. Wolle man auch der Substanz objective Realität einräumen, so sey diese zum mindesten ungleich geringer und schwächer, als die Realität in der Vorstellung der Accidenzen. Was in der Vorstellung der Substanz Realität sey, das sey aus den Vorstellungen der Accidenzen entlehnt, oder bestehe aus denselben; denn die Substanz sey nichts weiter als ein Inbegriff von Accidenzen, indem jede Substanz als ein Ausgedehntes mit einer gewissen Figur, Farbe u. w. vorgestellt werden müsse. Nun hatte Des Cartes festgesetzt, daß ausser der Idee einer endlichen Substanz, auch die Idee Gottes als einer unendlichen, ewigen, allmächtigen, allervollkommensten Substanz, des Schöpfers aller Dinge, angebohren sey. Gassendi fragte: woher er wisse, daß die unendliche vollkommenste Substanz Gott sey? Ob er

*) Ibid. p. 296.

er dies nicht aus einer vorher gefaßten Erkentniß wisse, die ihm äusserlich mitgetheilt worden, indem er gehört habe, daß Gott mit jenen Attributen gedacht werde? Ob er Gott so beschreiben würde, wenn er nie vorher etwas desgleichen vernommen hätte? Ferner: In der Idee Gottes sollte nach Des Cartes unendlich mehr objective Realität seyn, als in der Idee einer endlichen Substanz.' Gassendi entgegnete, da der menschliche Verstand überhaupt nicht die Unendlichkeit fassen könne, so sey auch keine Idee in ihm, die sich auf eine unendliche Substanz bezöge. Wer also von einer unendlichen Substanz rede, der gebe einem Dinge einen Namen, von welchem er keinen Begriff habe; weil kein endliches Wesen eine gänzliche Aufhebung aller Schranken denken könne, und jeder für dasselbe denkbare Gegenstand immer ein Beschränktes seyn müsse. Dazu komt, daß die höchsten Vollkommenheiten, welche der Gottheit beygelegt zu werden pflegen, sämtlich von Dingen entlehnt sind, die wir gemeiniglich an uns selbst bewundern, z. B. der Dauer, Macht, Weisheit, Güte, Glückseligkeit, welche Eigenschaften in's Unbestimte vergrößert wir auf die Gottheit übertragen, und diese nun ein ewiges, allmächtiges, allweises, allgütiges und seligstes Wesen nennen. Die Idee von Gott, welche ein Wesen mit allen diesen Attributen darstellt, hat deßwegen nicht mehr objective Realität, als alle die endlichen Substanzen zusammengenommen haben, aus deren Vorstellungen, nur in's Unbestimte erweitert, jene Idee combinirt ist, und ohne welche diese gar nicht möglich seyn würde. Wer die Gottheit ewig nennt, hat darum nicht die geringste Vorstellung von der unendlichen Dauer derselben, die kein endlicher Geist umfassen kann; und eben so wenig hat derjenige, welcher der Gottheit Allmacht zuschreibt, einen er-

Digitized by Google

schöpfenden Begriff von dieser Allmacht selbst. Wer kann sich endlich rühmen, daß er eine wahre Idee von Gott habe, welche diesen wirklich so darstellt, wie er ist? Wie klein müßte Gott seyn, wenn er kein anderes Wesen wäre und keine andere Eigenschaften hätte, als er nach der von unsern endlichen Vollkommenheiten abstrahirten Vorstellung desselben seyn und haben kann? Sollte man nicht glauben, daß eine geringere Proportion der Vollkommenheiten zwischen Gotte und dem Menschen wäre, als zwischen dem Elephanten und der kleinsten Milbe in der Haut ist? Gesetzt, es machte sich Jemand aus den von ihm wahrgenommenen Vollkommenheiten der Milbe eine Idee vom Elephanten, und erklärte dieselbe für wahr und treffend; würde man ihn nicht für albern halten? Wie soll man also von dem urtheilen, der sich aus den wahrgenommenen Vollkommenheiten des Menschen eine Idee von Gott bildet, und diese für wahr und treffend erklärt? Gott ist vielmehr in einem unendlichen Abstande über allen unsern Begriff erhaben, und wenn unser Geist sich zur Betrachtung desselben erhebt, so wird er von der Herrlichkeit desselben so geblendet, daß er ganz vor ihm verschwindet. Es ist daher Anmaßung, wenn wir eine Idee von ihm zu besitzen wähnen, die ihn seinem Wesen nach darstellte; wir können nichts weiter thun, als daß wir nach der Analogie unsrer Natur und der Vollkommenheiten, die wir im Weltalle antreffen, uns eine Idee von Gott bilden, die aber als solche immer das Erzeugniß eines endlichen Wesens bleibt, und keine größere objective Realität hat, als die Substanzen, von deren Merkmalen sie entlehnt oder nach welchen sie gebildet ist.

Des Cartes bemerkte gegen dieses Raisonnement des Gassendi sehr richtig, daß die Substanz

Digitized by Google

als solche nicht in dem Inbegriffe der Accidenzen liegen könne, sondern von diesen wesentlich verschieden sey; denn der Grund der Verbindung der Accidenzen zu einem beharrlichen Ganzen könne auf keine Weise in ihnen selbst gesucht werden. Daß er die Attribute Gottes nur so bestimt habe, wie er sie durch Unterricht von Andern vernahm, gab Des Cartes als möglich zu, sofern sich hiervon das Gegentheil nicht erweisen ließ; aber nun fragte er: wie denn die ersten Menschen, von denen die Attribute Gottes vernommen worden seyen, zur Idee von denselben gelangt wären? Hätten sie dieselbe aus sich selbst geschöpft, so sey nicht einzusehen, warum nicht auch er eben diese Idee aus sich selbst hätte schöpfen können; wäre sie ihnen aber von Gott offenbart worden, so müsse Gott doch nothwendig existiren. Bey dem Einwurfe des Gassendi, daß, wer von einem unendlichen Objecte rede, einem Dinge einen Namen gebe, von welchem er keinen Begriff habe, bemerkte Des Cartes, daß hier ein den Schranken unserer Vernunft angemessener Begriff des Unendlichen, welchen doch jeder der Erfahrung gemäß in seinem Bewußtseyn antreffe, verwechselt werde mit einem Begriffe, der dem Gegenstande selbst völlig adäquat sey, desgleichen kein Mensch so wenig vom Unendlichen, als von irgend einem andern noch so geringfügigen Gegenstande haben könne. Des Cartes leugnete ferner, daß die Idee von Gott als dem vollkommensten Wesen weniger objective Realität habe, als die Idee einer endlichen Substanz. Gassendi selbst gebe zu, daß die von endlichen Dingen abstrahirten Vollkommenheiten, welche wir auf die Gottheit übertragen, durch unsern Verstand in's Unbestimte erhöht und erweitert würden. Diese erhöhten Vollkommenheiten müßten doch mehr Realität haben, als die nicht erhöhten.

Ueber=

Ueberdem woher kann die Fähigkeit des Verstandes, endliche Vollkommenheiten in's Unendliche zu erhöhen, rühren, wenn sie nicht daher rührt, daß wir die Idee einer über alles Endliche unendlich erhabenen Substanz d. i. der Gottheit, in uns haben? Daß endlich Gott, wie Gassendi meynte, sehr klein vorgestellt würde, wenn er nicht größer und erhabner seyn sollte, als er von uns gedacht wird und werden kann, ist nicht minder falsch. Gott wird als unendlich vorgestellt, und etwas Größeres als das Unendliche kann nicht existiren. Gott sich im Verhältniße zum Menschen einzubilden, wie einen Elephanten im Verhältniße zur Milbe, sey freylich höchst abgeschmackt; dies sey aber auch, erklärte Des Cartes, ihm nicht in den Sinn gekommen; er rede von einem Verstandesbegriffe von Gott, nicht von einer bildlichen Vorstellung desselben.

Gassendi ließ es in seiner Instantia auf diese Antwort des Des Cartes nicht an neuen trifftigen Gegenerinnerungen fehlen. Er behauptete, daß die Substanz objectiv genommen ohne die Accidenzen in ein Nichts verschwinde, ihr also keine Realität unabhängig von den Accidenzen beygelegt werden könne. Hier war abermals ein Punct, wo beyde Philosophen einander gegen über standen, ohne daß einer den andern widerlegen konte. Des Cartes konte darauf bestehen, daß das Beharrliche in unsern Vorstellungen der Dinge nicht in den Accidenzen, die immer wechseln, seinen Grund haben könne; gleichwohl konte er weder die Objectivität des Begriffes der Substanz legitimiren, noch auch die Nothwendigkeit der Synthesis zwischen Substanz und Accidens erklären. Auf der andern Seite konte auch Gassendi darauf bestehen, daß die Substanz ohne die Accidenzen objectiv

Digitized by Google

Nichts sey; wiewohl er eben so wenig darzuthun vermochte, wie aus dem Inbegriffe der Accidenzen jemals die Substanz werde. Da Des Cartes eingeräumt hatte, daß die Idee von Gott den ersten Menschen durch göttliche Offenbarung selbst mitgetheilt seyn könne; in diesem Falle aber Gott nothwendig existiren müsse; so fand Gassendi hierin eine Bestätigung seines Einwurfs: daß der Mensch nicht nothwendig die Idee von Gott aus sich selbst schöpfe, und also die Behauptung des Des Cartes vom Gegentheile durch ihn selbst widerlegt. Auch in den übrigen Erinnerungen des letztern fand er nur Uebereinstimmung mit seinen eigenen Meynungen.

Der Cartesische Beweis des Daseyns Gottes stützte sich vornehmlich auf den Schluß: Die Idee von Gott als dem vollkommensten Wesen, die im Bewußtseyn des Menschen liegt, und ihm durch einige Reflexion vergegenwärtigt wird, kann die Seele als endliche unvollkomne Substanz nicht selbst hervorgebracht haben. Sie muß also von Gott unmittelbar der menschlichen Seele eingepflanzt seyn. Hieraus aber fließt nothwendig, daß ein vollkommenstes Wesen (Gott) objectiv existire *). Zugestanden, erwiederte Gassendi, daß der Mensch die Idee eines vollkommensten Wesens a priori in sich habe, was, wie aus dem Vorherigen erhellt, noch sehr problematisch ist; so kann doch die Folgerung des Des Cartes, daß diese Idee von Gott selbst der Seele eingepflanzt seyn, also nothwendig Gott existiren müsse, nicht für bündig gelten. Der Mensch hat in seinem Bewußtseyn nicht bloß die Idee von Gott als unendlicher Substanz, sondern auch Ideen von einem unendlichen Universum, von unendlichen

*) Ibid. p. 307.

lichen Welten, unendlichen Principien u. w. Soll der obige Cartesische Schluß bündig seyn, so kann der Mensch auch diese nicht selbst erzeugt, sondern das unendliche Universum, die unendlichen Welten und Principien selbst, müssen sie ihm eingepflanzt haben. Diesen letztern Schluß wird aber Des Cartes selbst so wenig, wie irgend ein Anderer, für gültig halten. Wie kann also der obige Schluß auf das Daseyn Gottes beweisend seyn? — Dieser Einwurf muß den Des Cartes in große Verlegenheit gesetzt haben; denn in seiner Antwort, die andere schon vorher erörterte Puncte angeht, berührte er denselben gar nicht. Durch die Anmaßung, womit er die Antwort anfängt: Hic nulla habes, quae non jam ante dixeris et a me fuerint explosa, verschlimmerte er seine Sache gar sehr; da Gassendi dadurch gereizt wurde, jenen Einwurf noch mehr hervorzuheben. Auch mußte er nun einen bittern höhnischen Tadel darüber erfahren, daß er die ältern Beweise für das Daseyn Gottes verworfen, und dafür einen aufgestellt habe, den er nicht anders gegen Einwürfe zu schützen wisse, als daß er diese durch Anmaßung eludire.

Ein Hülfsbeweis, welchen Des Cartes für das Daseyn Gottes gebraucht hatte, war dieser: Wenn der Mensch zweifelt, oder etwas begehrt, so wird er sich bewußt, daß ihm etwas fehle, und daß er nicht durchaus vollkommen sey. Dies wäre aber nicht möglich, wenn er nicht a priori die Idee eines vollkomnern Wesen hätte, aus dessen Vergleichung mit ihm selbst er seine Mängel erkennte. Gassendi glaubte das Bewußtseyn des Mangels und der Unvollkommenheit anders erklären zu können, ohne daß es nöthig wäre, eine angebohrne Idee des vollkommensten Wesens

sens zu Hülfe zu nehmen. Der Mensch erkennt sich sehr bald als einen unendlich kleinen Theil des Universum's; er macht den natürlichen Schluß, daß mehr Vollkommenheit im ganzen Universum, als in einem Theile desselben sey; und so entsteht auch natürlich die Idee in ihm, daß es überhaupt etwas Vollkomneres ausser ihm gebe, durch dessen Vergleichung mit seinem eigenen Wesen und Zustande er die Unvollkommenheit des letztern wahrnimt. Ferner ist zu erwägen, daß wenn der Mensch auch die Idee eines vollkommensten Wesens hat, daraus gar nicht folge, daß ein Wesen objectiv existire, welches dieser Idee entspricht. Aber der Mensch hat nicht einmal die adäquate Idee eines vollkommensten Wesens. Die Idee drückt nur ein unbestimt vollkommenes Wesen aus, das sich der Unendlichkeit nähert, ohne sie zu erreichen. Stimte also das objective Wesen mit jener Idee auf's genaueste überein, so würde es ebenfalls nur unbestimt vollkommen seyn, und sich ewig der Unendlichkeit nähern, wiewohl niemals wirklich unendlich seyn *).

Auch diese Einwürfe Gassendi's beantwortete Des Cartes nur zum Theile, und gerade den wichtigsten ließ er unbeantwortet, daß der Mensch sich als eine unvollkomne Substanz zu erkennen vermöge, ohne die Idee seiner selbst mit der Idee der Gottheit als des vollkommensten Wesens zu vergleichen. Darauf, daß wenn auch unserer Idee von Gott ein objectives Wesen correspondirte, dieses nur sich dem Unendlichen nähern, nicht aber wirklich unendlich seyn würde, erwiederte er sehr treffend: Die Gottheit objectiv würde nicht wirklich unendlich seyn, wenn ein endliches Wesen eine völlig adäquate Idee von ihr zu haben vermöchte; daß also

*) Ibid. p. 313.

also die Idee von Gott nur ein sich dem Unendlichen näherndes Wesen darstelle, beweise die wirkliche objective Unendlichkeit dieses vielmehr, als daß sie dadurch widerlegt werde.

Des Cartes hatte behauptet: Ohne Voraussetzung eines unendlichen Wesens könne überall nichts entstehen oder existiren; das Daseyn einer jeden endlichen Substanz sey eine fortwährende Schöpfung in jedem Momente der Zeit, weil jedes einzelne Zeitmoment von dem andern unabhängig sey; diese Schöpfung aber sey ohne die unendliche Gottheit unmöglich. Gassendi leugnete nicht, daß es gewisse Wirkungen gebe, die der fortdauernden Thätigkeit ihrer Ursachen nothwendig bedürften, falls sie selbst fortdauern sollten. Das Sonnenlicht hört auf, so wie die Thätigkeit der Sonne aufhört. Allein es giebt auch Wirkungen, die fortdauern, auch wenn ihre Ursachen nicht weiter thätig, ja wenn diese sogar zerstört oder ganz vernichtet sind. Zu der letztern Art der Wirkungen gehört der Mensch selbst in Beziehung auf die physischen Ursachen, die ihn hervorgebracht haben. Aber die Momente der Zeit sind von einander unabhängig; wie kann also eine endliche Substanz fortdauern eine Reihe von Zeitmomenten hindurch, wenn sie nicht in jedem Momente gleichsam von neuem geschaffen oder durch unmittelbare göttliche Assistenz erhalten wird? — Gassendi verwarf diese behauptete Unabhängigkeit der einzelnen Zeitmomente von einander schlechthin. Im Gegentheile, sagt er, es hängt nichts mehr und inniger zusammen, als die Zeit, und alle übrige Stetigkeit der Dinge ist auf die Stetigkeit der Zeit gegründet. Angenommen aber auch, die Zeit bestände aus lauter discreten Momenten: was hat dies mit der Schöpfung,

oder der unaufhörlichen Wiederschöpfung der endlichen Substanzen, insbesondre des Menschen, gemein? Es existirt im Menschen ein Princip, welches ihm dafür bürgt, daß er auch im nächstfolgenden Momente da seyn werde; zwar nicht nothwendig, denn jenes Princip vermag nicht jede äussere zerstörende Ursache abzuhalten; aber doch wahrscheinlich nach dem natürlichen Laufe der Ursachen und Wirkungen. Dieses Princip bewirkt die Existenz, nicht indem es in jedem Momente von neuem schafft, sondern als Princip der Fortdauer des Erschaffenen, wenn keine äussere zerstörende Ursache eintritt. Der Mensch und jede endliche Substanz hangen allerdings in ihrem Daseyn von einem von ihnen verschiedenen Wesen ab; aber keinesweges so, daß sie in jedem Momente durch dieses auf's neue hervorgebracht würden, sondern daß es die Ursache ihrer Fortdauer eben dadurch ist, daß es die Ursache ihres Daseyns überhaupt war.

Diesen Einwendungen Gassendi's begegnete Des Cartes sehr scharfsinnig, obwohl er doch seine eigene Thesis nicht erwies. Gott ist die Ursache des Daseyns der endlichen Substanzen nicht bloß nach ihrem Entstehen (secundum fieri), sondern auch nach ihrem Seyn (secundum esse). Sein Einfluß auf die Existenz der Substanz muß also bey der Erhaltung derselbe seyn, der er bey der Schöpfung war; und so kann die Erhaltung nichts anders, als eine fortdauernde Schöpfung seyn. Legt man den endlichen Substanzen ein Princip bey, durch sich selbst fortzudauern; so räumt man dem Geschöpfe ein Vermögen ein, was nur der Schöpfer haben kann, weil jenes nun unabhängig von einem andern Wesen in seinem Seyn beharrt; und dem Schöpfer bürdet man eine Unvoll-

vollkommenheit des Geschöpfes auf, weil er itzt eine positive Thätigkeit auf das Nichtseyn der Substanz richten muß, sobald er will, daß ihre Existenz aufhören soll. Dies letzte Raisonnement des Des Cartes hat geringern Werth, als das erste. Wenn die endliche Substanz auch in sich selbst einen Grund der Fortdauer hat, wird sie dadurch ihrem Seyn nach nichts weniger als vom Schöpfer völlig unabhängig; denn eben den Grund ihrer Fortdauer verdankt sie dem Schöpfer.

Auch mit der Bestimmung der Beschaffenheit der Idee von Gott, wie sie Des Cartes gegeben hatte, war Gassendi unzufrieden. Jener wähnte, diese Idee so zu besitzen, daß weder etwas von ihr genommen, noch sie erweitert werden könne, und eben hieraus folgert er, daß dieselbe weder durch Sinnenerfahrung bewirkt, noch auch vom Verstande selbst erzeugt sey. Schon daraus, sagt er, daß Gott mich erschaffen hat, wird höchst glaublich, daß ich gewissermaßen ihm ähnlich und nach seinem Bilde erschaffen sey; und diese Aehnlichkeit, in welcher zugleich meine Idee von Gott enthalten ist, wird von mir durch eben das Vermögen wahrgenommen, durch welches ich mich selbst wahrnehme. Indem ich nehmlich mich selbst denke, denke ich nicht nur mich als eine unvollkomne, von einem andern Wesen abhängige, und nach etwas Höherem, Bessern, ins Unendliche strebende Substanz; sondern ich denke auch zugleich das Wesen, von welchem ich selbst abhange, und das die wirkliche unendliche Vollkommenheit und Realität ausdrückt, d. i. ich denke die Gottheit. Gassendi leugnete die Behauptungen an sich nicht: daß ein Gott sey; daß er das vollkommenste Wesen sey; daß der Mensch nach dem göttlichen Eben-

Ebenbilde geschaffen sey; besonders sofern diese Sätze auf religiösem Glauben beruhen; aber er leugnete die Bündigkeit der Raisonnements, wodurch Des Cartes sie aus Vernunftgründen erwiesen zu haben meynte. Es ist falsch, daß die Idee von Gott, die uns angebohren seyn soll, keines Zuwachses, überhaupt keiner Aenderung fähig sey. Kann nicht ein weiserer Mensch uns Eigenschaften Gottes lehren, oder ein höheres Wesen uns dergleichen offenbaren, die wir noch nicht kennen? Kann nicht die Erkentniß Gottes, die wir vielleicht in einem künftigen Zustande erhalten, in Vergleichung mit der, welche wir gegenwärtig besitzen, um so viel vollkomner werden, daß die letztere uns nur als Traum und Wahn erscheint? Müssen wir nicht auf die Vollkommenheiten Gottes analogisch aus den Vollkommenheiten der erschaffenen Dinge schließen, und lernen wir nicht diese nach und nach immer genauer kennen, folglich auch jene? — Wenn auch die Religion lehrt, daß der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen sey; läßt sich dies auch aus Vernunftgründen beweisen, und wird hier nicht Gott zu einem menschenähnlichen Wesen (hominiformis) gemacht? An tu, fragt Gassendi seinen Gegner, cum sis pulvis et cinis, praesumere te similem potes aeternae illi, incorporeae, immensae, perfectissimae, gloriosissimae, et quod caput est invisibilissimae incomprehensibilissimaeque naturae? An illam de facie novisti, vt tecum ipsa comparans asseverare conformem possis? — Das göttliche Ebenbild im Menschen soll daraus erhellen, daß Gott den Menschen geschaffen hat. Gerade das Gegentheil erhellt hieraus, antwortete Gassendi. Das Geschöpf kann seinem Schöpfer nur ähnlich werden, wenn es durch Mittheilung der Natur desselben entstanden ist, wie Kinder den Eltern ähnlich werden; nicht

nicht aber, wenn es nach einer Idee aus einem objectiven Stoffe gebildet wurde. Niemand wird behaupten, daß ein Haus seinem Baumeister ähnlich sey. Der Mensch aber ist nicht von Gott erzeugt, sondern nach einer Idee von ihm geformt worden; also kann aus der Schöpfung des Menschen durch die Gottheit nicht die Gottähnlichkeit desselben bewiesen werden. Dazu komt, daß wenn der Mensch sich selbst als unvollkomne Substanz erkennt, und daraus auf das Daseyn Gottes als des vollkommensten Wesens schließt, eben der Gegensatz zwischen einem unvollkomnen und vollkomnen Wesen die Aehnlichkeit jenes mit diesem ganz aufhebt.

Des Cartes setzte diesen Einwürfen Gassendi's wiederum folgende Bemerkungen entgegen. Jede Idee von einem Objecte muß das Wesen des Objectes darstellen; wird ihr also etwas genommen oder hinzugesetzt, so wird sie Idee eines andern, und ist nicht mehr Idee desselben Objects. Hat nun Jemand eine Idee von Gott, der etwas genommen oder hinzugefügt werden kann, so ist diese nicht die Idee des wahren, sondern eines falschen Gottes. Hat hingegen Jemand die Idee des wahren Gottes einmal gefaßt, so können freylich neue Vollkommenheiten Gottes entdeckt werden, die vorher nicht bemerkt waren; aber dadurch wird die Idee Gottes überhaupt nicht vergrößert; sie wird nur deutlicher und bestimter, weil alle jene Merkmale schon vorher in ihr enthalten seyn mußten, sofern es die wahre Idee von Gott war. Die Idee eines Triangels wird nicht vergrößert, wenn man auch nachher einzelne Eigenschaften desselben wahrnimt, die man vorher nicht kannte. Die Idee Gottes überhaupt wird gar nicht von uns successive gebildet nach der Analogie der wahr-

genommenen Vollkommenheiten der endlichen Creaturen; sondern sie entsteht ganz und auf einmal dadurch, daß wir uns ein unendlich vollkomnes Wesen denken. Durch die Behauptung, der Mensch sey nach dem göttlichen Ebenbilde geschaffen, wird Gott durchaus nicht zu einem menschenähnlichen Wesen gemacht; eben so wenig wie Alexander einem Gemählde, das etwa Apelles von ihm gemacht hätte, gleich geworden seyn, und also auch aus Holz und Farben, nicht aus Fleisch und Bein, bestanden haben würde. Der unendliche Verstand Gottes wird doch offenbar durch den endlichen Verstand des Menschen nachgeahmt, und insofern läßt sich allerdings sagen, daß der Mensch ein Ebenbild Gottes, und als solches geschaffen sey, wiewohl in unendlicher Entfernung.

Wenn Gott das vollkommenste Wesen ist, so ist er auch das wahrhafteste, und kann folglich den Menschen nicht täuschen wollen. Wie ist es zu erklären, daß das Erkentnißvermögen des Menschen dennoch dem Irrthume unterworfen ist? Des Cartes löste dies Problem theils dadurch, daß der Mensch ein unvollkomnes und gleichwohl freyes Wesen sey, also die Wahrheit nicht immer erkennen könne und wolle; theils dadurch, daß der Mensch eine Idee vom Negativen habe, und ein wirkliches Object oder eine wirkliche Eigenschaft desselben auch als nicht wirklich zu denken vermöge. Hiermit, erinnerte Gassendi, ist das obige Problem noch gar nicht auf eine befriedigende Weise gelöst. Es läßt sich wohl einsehen, wie der Irrthum des Menschen möglich sey? aber nicht, warum Gott dem Menschen nicht ein Erkentnißvermögen verlieh, das ganz vom Irrthume befreyt war? Auf der einen Seite behauptet Des Cartes eine Idee von

Digitized by Google

Gott als dem allmächtigen, allweisen und allgütigen Wesen zu haben, und auf der andern nimt er dennoch unvollkomne Werke desselben an. Wenn Gott vollkomnere Werke hervorbringen konte, und sie nicht wirklich hervorbrachte, so ist dies ein Beweis, entweder daß die Voraussetzung falsch ist, und er nicht vollkomnere Werke hervorbringen konte; oder daß er sie nicht hervorbringen wollte; dann würde Gott aber ein unvollkomnes Wesen insoferne seyn, als er bey der Schöpfung das Unvollkomne dem Vollkomnen vorzog. Da das obige Problem in der That nicht aufgelöst werden kann, weil es seinem Gegenstande nach transscendent ist, so schlug Des Cartes diese Einwürfe des Gassendi sehr vernünftig durch die Antwort nieder: Man dürfe sich nicht darüber wundern, wenn Gott Manches gethan habe, wovon sich kein Grund einsehen lasse. Eine Zahl anderer subtiler Argumentationen, um die Vollkommenheit Gottes als Schöpfers mit der Möglichkeit des Irrthums beym Menschen zu vereinbaren, welche Des Cartes vorbrachte, und die Gassendi wieder bestritt, muß ich hier, um nicht zu weitläufig zu werden, übergehen *).

Auf die Supposition des Daseyns Gottes und die Wahrhaftigkeit desselben hatte Des Cartes übrigens die Wahrheit und Gewißheit aller unserer Erkentniß gegründet; sofern sie im Bewußtseyn Deutlichkeit und Evidenz hat. Wird kein Gott angenommen, so giebt es auch keine wahre Erkentniß überhaupt. Wir sehen z. B. ein, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten Winkeln gleich seyen, und vermöge der Demonstration ist uns dieses evident. Inzwischen könte man doch

*) Ibid. p. 351 sq.

doch zweifeln, ob der Satz wahr sey, so lange man nichts von Gott weiß. Denn wer bürgt uns dafür, daß wir vermöge unserer natürlichen Einrichtung nicht auch in Ansehung dessen irren können, was wir auf's evidenteste erkennen; zumal wenn wir bedenken, wie vieles wir für wahr gehalten haben, was wir doch hernach als falsch erkannten? Sobald hingegen die Existenz Gottes vorausgesetzt wird, von dem alles Vorhandene abhängt, und der als das wahrhaftigste Wesen nicht täuschen kann; so werde ich überzeugt, daß Alles, was ich klar und deutlich wahrnehme, auch nothwendig wahr sey.

Gassendi meynte, es werde wohl Niemand dem Des Cartes Glauben beymessen, wenn er versichere, daß er vorher, ehe er das Daseyn Gottes nach seiner Art bewies, von der Wahrheit geometrischer Demonstrationen minder überzeugt gewesen wäre, als nachher. Diese Demonstrationen sind ihrer Natur nach so evident, daß sie den Beyfall erzwingen. Auch nahm Des Cartes das Cogito, ergo sum als unbezweifelbar evident an, obgleich das Daseyn Gottes noch nicht von ihm eingesehen war. Die geometrischen Wahrheiten sind sogar gewisser, als das Daseyn Gottes, seine Eigenschaften, die Schöpfung der Welt u. w., da bekantlich viele hierüber gestritten haben und noch streiten, denen es nicht einfällt, jene in Zweifel zu ziehen. Wenn Jemand gefragt wird, warum er gewiß sey, daß die drey Winkel eines Triangels zwey rechten gleich wären? so wird er zuverlässig nicht antworten: Weil ich weiß, daß ein Gott ist, und dieser mich nicht täuschen kann; sondern er wird sich auf die unmittelbare Evidenz der Demonstration berufen. Des Cartes bemerkte gegen diesen Einwurf, daß die Skeptiker auch

an

Digitized by Google

an der Wahrheit der geometrischen Demonstrationen gezweifelt hätten; was sie nicht gethan haben würden, wenn sie eine gründliche Erkentniß von Gott, wie die Cartesische Schlußreihe dieselbe gewähre, gehabt hätten. Daß Gassendi sich durch diese Bemerkung nicht widerlegt glaubte, bedarf keiner Erinnerung.

Gassendi bestritt weiter den vom Des Cartes angenommenen Grund des specifischen Unterschiedes zwischen Geist und Körper: daß jener eine bloß denkende absolut einfache; dieser eine ausgedehnte Substanz sey *). Er vermißte einen Beweis, daß der Seele nichts weiter als das Denken zukomme; daß nicht auch das Princip des Empfindens und eine Kraft der Bewegung in ihr enthalten sey; ferner daß das Denken nicht Wirkung einer feinern Materie seyn könne, die in der gröbern, aus welcher der übrige Körper besteht, existire, und diese als ihr Organ behandle. In seiner Antwort lieferte Des Cartes einen solchen Beweis nicht; er berief sich nur wiederum auf das schon erwähnte Argument, und entschied mit einem Machtspruche. Dagegen brachte wiederum Gassendi mehrere Gründe für die entgegengesetzte Meynung vor. Wäre die Seele unkörperlich, so ist unbegreiflich, wie sie die Vorstellungen körperlicher Gegenstände empfangen könne. Eben so wenig scheint die Seele unausgedehnt seyn zu können, sofern sie mit dem Körper als einer ausgedehnten Substanz existirt. Hierauf erwiederte Des Cartes, daß die Vorstellungen körperlicher Dinge in der Seele keine Bilder (species), sondern reine Gedanken (Ideen, purae intellectiones) seyen; die Imagination bedürfe eines Bildes, und auf die-

*) Ibid. p. 357 sq.

dieses beziehe sich der Geist, ohne darum das Bild selbst als etwas Materielles in sich aufzunehmen. Den Beweis, daß die Seele ausgedehnt seyn müsse, weil sie mit einer ausgedehnten Substanz, dem Körper, verbunden sey, erklärte Des Cartes für ohngefähr so bündig, als wenn Jemand bewiese, weil der Bucephalus wiehere und Töne hervorbringe, die auf Musik bezogen werden könten, so müsse er selbst eine Musik seyn. Ist auch der Geist mit dem ganzen Körper vereinigt, so folgt daraus nicht, daß er durch den ganzen Körper ausgedehnt sey; denn nur das Denken gehört zum Begriffe desselben, nicht aber die Ausdehnung. Der Geist denkt auch die Ausdehnung nicht dadurch, daß ein ausgedehntes Bild derselben in ihm ist; ob er sich gleich durch seine Beziehung auf ein körperliches Bild dasselbe als ausgedehnt einbildet. Endlich braucht der Geist nicht nothwendig Körper zu bewegen.

In Hinsicht auf die Möglichkeit der Vorstellung körperlicher Dinge für ein geistiges Subject reducirte sich itzt der Streit zwischen Gassendi und Des Cartes auf die Frage: ob Körper nicht bloß durch Imagination, sondern auch durch einen reinen Verstandesbegriff (per intellectionem) erkannt werden könten? Wenn ich mir ein Blatt Papier vorstelle, sagt der erstere, mit seiner Länge, Breite, Figur, Farbe; so bilde ich mir das Blatt Papier nicht bloß ein, sondern ich denke es auch; sollte ich es nun nicht auf dieselbe Weise durch das Bild denken, wie ich es durch das Bild mir einbilde? Wenn also zu der Einbildung eines körperlichen Objects ein materielles Bild erfoderlich ist, was Des Cartes zugesteht, wie will er beweisen, daß eben dieses nicht auch zu der Verstandesidee

des

desselben Objects erforderlich sey? Ferner die Thätigkeit des Verstandes mag unkörperlich seyn; aber nicht minder ist es nach Des Cartes die Thätigkeit der Imagination; es sind immer Thätigkeiten desselben Geistes, die denselben Charakter der Substanz, in welcher sie ihren Grund haben, an sich tragen müssen. Wird demnach für die Imagination ein materielles Bild verlangt, so bedarf auch der Verstand desselben. Dann kehrt aber die obige Frage zurück: wie ist es möglich, daß eine unkörperliche Substanz, dergleichen die Seele seyn soll, materielle Bilder von körperlichen Gegenständen aufnehmen könne?

Bey der Verworrenheit und Dunkelheit, in welcher damals noch die Lehre von der Natur der Vorstellungen lag, war es nicht möglich, daß Gassendi und Des Cartes auch über diesen Punct hätten einig werden können. Unstreitig kann der Verstand durch bloßes reines Denken keinen körperlichen Gegenstand erkennen; dieser muß zugleich durch die sinnliche Anschauung gegeben seyn; und insofern irrte Des Cartes, wenn er eine pura intellectio rei corporeae annahm, die sich nach ihm zwar auf die Imagination (sinnliche Anschauung) bezieht, aber doch selbst nichts sinnliches enthält, obgleich der Körper wirklich durch sie (nicht etwa die reine Synthesis überhaupt) gedacht wird. Allein daß die sinnliche Anschauung nothwendig ein materielles Bild seyn müsse, und hieraus das Ausgedehntseyn der Seele folge, wie Gassendi meynte, war eine unerweisliche Behauptung. Des Cartes schadete seinem eigenen Systeme mehr, als er nöthig hatte, indem er auch für die Imagination eines Körpers ein materielles Bild desselben verlangte.

Ungeachtet Des Cartes die Geistigkeit der Seele annahm, so behauptete er doch zugleich die innigste Vereinigung und gleichsam Vermischung derselben mit dem Körper. Die Empfindungen des Schmerzes, des Hungers, Durstes u. w., sagt er, lehren, daß die Seele nicht etwa so dem Körper gegenwärtig ist, wie der Schiffer dem Schiffe, sondern daß sie mit dem Körper auf's engste zu Einem Wesen verbunden sey. Wäre das nicht, so würde die Seele, da sie nichts anders als wie eine denkende Substanz ist, bey Verletzungen des Körpers keinen Schmerz empfinden; sondern sie würde bloß einen Begriff von der Verletzung bekommen, wie der Schiffer eine Vorstellung davon bekomt, wenn in seinem Schiffe etwas zerbrochen wird, ohne die Verletzung des Schiffs selbst zu empfinden. Wäre der Körper der Speise und des Tranks bedürftig, so würde man dies Bedürfniß desselben denken; aber nicht die dunkeln verworrenen Empfindungen des Hungers und Durstes haben. Denn diese Empfindungen sind lediglich Zustände, die in der Vereinigung des Körpers mit der Seele ihren Grund haben.

Diese Behauptungen tadelte Gassendi an und für sich nicht; aber er forderte vom Des Cartes eine befriedigende Erklärung: wie die Vereinigung des Körpers mit der unkörperlichen, unausgedehnten, untheilbaren Seele möglich sey? Ist die geistige Seele nicht einmal so groß als ein Punct: wie kann sie mit dem ganzen Körper vereinigt seyn? Wie läßt sich ihre Vereinigung wenigstens mit dem Gehirne, oder auch nur mit einem kleinem Theile desselben, der doch immer ausgedehnt ist, begreifen? Wenn die Seele überhaupt keine Theile hat, wie kann sie mit den Theilen des Körpers vermischt werden? Denn daß eine Sub-

stanz

stanz mit Theilen einer andern Substanz vermischt werde, ist unmöglich, falls jene nicht selbst Theile hat. Ist aber die Seele ein ganz vom Körper specifisch verschiedenes Wesen, wie wird sie mit ihm so vereinigt, daß beyde nur Ein Wesen ausmachen? Wir finden schon darin Schwierigkeit, wie sich ein Stein und die Luft (z. B. beym Bimsteine) zu einer Substanz verbinden können; und doch ist die Verwandtschaft zwischen dem Steine und der Luft noch ungleich größer, als zwischen dem Körper und der ganz unkörperlichen Seele. Muß ferner nicht die Vereinigung durch die innigste Berührung geschehen? Wie kann aber eine Berührung bey einer unkörperlichen Substanz statt finden? Des Cartes selbst gesteht, daß er Schmerz empfinde; aber wie kann eine unkörperliche Substanz des Schmerzes fähig seyn? Der Schmerz kann nur die Folge einer gewissen Trennung oder Zerreissung von Theilen eines Dinges seyn, daß die Verbindung derselben durch irgend eine äussere Ursache unterbrochen und aufgehoben wird. Der Zustand des Schmerzes ist ein widernatürlicher Zustand; nun ist aber nicht einzusehen, wie ein einfaches, untheilbares, unveränderliches Wesen in einen widernatürlichen Zustand übergehen möge? Der Schmerz ist ferner eine Veränderung, oder wenigstens von einer Veränderung begleitet; wie kann aber eine Substanz verändert werden, die untheilbarer als ein Punct ist, die nicht eine andere Substanz werden, oder aufhören kann zu seyn, was sie ist, ohne Nichts zu werden? Endlich wenn der Schmerz im Arme, Fuße und andern Theilen des Körpers zugleich empfunden wird, müssen denn nicht in der Seele verschiedene Theile seyn, in welchen die Seele die verschiedenen Schmerzempfindungen aufnimmt, indem

Digitized by Google

dem sie sonst die verschiedenen Empfindungen gar nicht würde unterscheiden können?

Die Wegräumung dieser Einwürfe ist für die neuere Philosophie nicht schwer; wohl aber war sie es für den Des Cartes. Er beschuldigte seinen Gegner, daß er die Vereinigung der Seele mit dem Körper eben so, wie die Vereinigung zweyer Körper beurtheile: eine Beurtheilungsart, die gleichwohl, wegen der ganz heterogenen Beschaffenheit der Seele und des Körpers hier gar nicht anwendbar sey. Daß die Seele Theile im Körper wahrnehme, daraus fließe gar nicht, daß sie selbst aus Theilen bestehe. Ueberhaupt sey es eine falsche Behauptung, daß alles, was der Geist wahrnimt und erkennt, auch in ihm enthalten seyn müsse. Wollte man dies annehmen, so erkenne der Geist auch die Größe der Erde, müsse also dieselbe in sich enthalten, ausgedehnt und noch größer als die Erde seyn.

Daß Gassendi durch diese Antwort des Des Cartes nicht befriedigt wurde, ist leicht zu erachten. Gerade weil Seele und Körper von durchaus heterogener Natur sind, wird nach der Möglichkeit ihrer Vereinigung gefragt. Ist die Vereinigung von Körpern erklärlich, so ist es doch die Vereinigung jener beyden Substanzen nicht; und wenn ihre Vereinigung nicht von derselben Art ist, wie bey bloßen Körpern, so verlangt man eben zu wissen, von welcher Art sie denn sey? Soll ferner die Seele nicht deßhalb körperlich seyn, weil sie die Empfindungen verschiedener Theile des Körpers aufnimt, so muß begreiflich gemacht werden, wie sie ungeachtet ihrer Unkörperlichkeit doch diese verschiedenen Empfindungen aufnehmen könne. Das bloße Behaupten, daß die Seele dies könne und dennoch unkör-

unkörperlich sey, ist kein Beweis. Endlich kann der Geist nicht anders wahrnehmen und erkennen, als durch Ideen oder Bilder, welche ihm die Gegenstände objectiv darstellen. Diese Ideen müssen im Geiste enthalten seyn, und insofern erkennt der Geist nichts, was nicht zugleich in ihm enthalten wäre. Erkennt der Geist z. B. durch die Idee die Größe der Erde, so hat er unstreitig die Größe der Erde in sich, so weit dieselbe durch die Idee dargestellt wird. Daß darum der Geist ausgedehnt sey und größer als die Erde, würde noch nicht folgen. Bey diesem Schluße verwechselt Des Cartes nur die ideale Größe mit der realen.

Ich habe schon oben bemerkt, daß Des Cartes sich nicht entschließen konte, die Instantias des Gassendi förmlich zu beantworten. Er war auch damals, als die Instantiae erschienen, zu erbittert gegen denselben und zu eingenommen für sein eigenes System, als daß er die Einwürfe, welche jener gegen das leztere von neuem gemacht hatte, mit Ruhe und Unpartheylichkeit hätte würdigen können. Da jedoch hernach seine Aussöhnung mit Gassendi erfolgte, so ließ er der französischen Ausgabe der Meditationes, die Clerselier im J. 1646 besorgte, einen Brief beyfügen, welcher sich auf einige in den Instantiis vom Gassendi angefochtene Hauptpuncte bezog, und mit welchem, da Gassendi selbst den Abdruck desselben gebilligt hatte, die Acten des ganzen Streits geschlossen wurden. In diesem Briefe herschte auch ein urbanerer Ton, wie er dem nunmehrigen Verhältniße des Des Cartes zum Gassendi angemessen war. Uebrigens kann der Brief nicht als eine eigentliche Beantwortung der Instantiae des Gassendi gelten.

gelten. Er ist zu allgemein, und daher auch in wissenschaftlicher Hinsicht weiter nicht merkwürdig.

Der Charakter der Philosophie des Gassendi überhaupt ist Empirismus, von dem Epikurischen nur darin verschieden, daß jener durch den theologischen Glauben seines Urhebers modificirt war, oder vielmehr einen Zusatz vom Rationalismus erhalten hatte. Hätte Gassendi völlig consequent aus seinen Principien raisonnirt, so würde er mit der gangbaren Theologie in den offenbarsten Widerstreit gerathen seyn. Seine Philosophie hätte sich denn ganz auf Erfahrungskentniß einschränken müssen, und alle Lehren von Gegenständen der übersinnlichen Welt, wie vom Daseyn und den Eigenschaften Gottes, von der Schöpfung der Welt, von der Vorsehung, von der Unsterblichkeit der Seele, wären von derselben ausgeschlossen worden. Allein eben darin setzte er das Eigenthümliche und den Vorzug seines Systems vor dem Epikurischen, daß er diese Lehren annahm, und auch aus Erfahrungs- und Vernunftgründen zu erweisen suchte, wobey es ihm freylich unvermeidlich war, daß er den Principien und dem wahren Charakter seines Systems untreu wurde und in den Rationalismus verfiel. Dem Gassendi selbst blieb diese seine Inconsequenz nicht verborgen, und man könte sogar vielleicht bezweifeln, ob es ihm mit seiner philosophischen Theologie und Psychologie Ernst gewesen sey, und er sich nicht vielmehr hierin nach der herschenden philosophischen Denkart seines Zeitalters bequemt habe. Es ist wenigstens sehr auffallend, daß er in seinem Streite mit Des Cartes, wo er ausdrücklich seinen Glauben an das Daseyn Gottes und die Unsterblichkeit der Seele versichert, diesen Glauben nicht sowohl auf seine Philosophie,

sophie, als auf die Autorität der Offenbarung stützt. Auch ist die ganze Argumentation des Gassendi gegen die Cartesianischen Beweise für das Daseyn und die Eigenschaften Gottes und für den Immaterialismus in einem hohen Grade skeptisch, und verräth eine Denkart über diese Gegenstände überhaupt, welche mit dem Dogmatismus eben dieselben betreffend in seinem Syntagma philosophicum sich nicht ganz vereinigen läßt. Inzwischen läßt sich leicht begreifen, daß der Atheismus und Casualismus des Epikur dem Gassendi auch nicht Genüge that. Daher bemühte er sich den Empirismus durch den Rationalismus zu verbessern, und so viel, wie möglich, mit der gangbaren Theologie und Psychologie einhellig zu machen, ob er gleich hierin, eben weil er die Inconsequenz seines Verfahrens fühlte, vielleicht nicht zu einer festen Ueberzeugung gelangte.

Bayle hielt den Gassendi für einen Skeptiker. Die Veranlassung zu diesem Urtheile mag theils die Vorliebe gegeben haben, welche Gassendi schon in seinem Werke gegen die Aristoteliker für den Pyrrhonismus äusserte, zu einer Zeit, wo er noch nicht mit der Epikurischen Philosophie vertraut geworden war, theils die Skepsis, die sich in seiner Bestreitung der Philosophie des Herbert und Des Cartes ausdrückt. Ein steifer Dogmatiker war Gassendi auch wirklich nicht; vielmehr verräth sich in seiner ganzen Art zu philosophiren ein Hang zum Skepticismus sehr deutlich, auch in den Schriften aus seinen reifern Jahren. Gleichwohl da man seine Philosophie gegenwärtig nur nach seinen vorhandenen Schriften beurtheilen darf, so ist er unstreitig den

den Dogmatikern, wie wohl von der bescheidnern Classe, beyzuzählen; denn sein Syntagma philosophicum ist ein völlig dogmatisches System.

Der Empirismus des Gassendi hat auf die Philosophie, namentlich in Frankreich, größern Einfluß gehabt, als man gewöhnlich meynt. Unmittelbar nach seinem Tode nahm sich besonders Bernier desselben an, und war zugleich sein Verbreiter und Apologet gegen den Jesuiten Valois, der sich hauptsächlich deßwegen dagegen erklärt hatte, weil er mit der Lehre von der Transsubstantiation unverträglich sey. In seinem kurzen Entwurfe vom Systeme des Gassendi zeigte sich Bernier nicht nur als einen sehr einsichtsvollen Epitomator, der in den Geist desselben völlig eingedrungen war, sondern er fügte auch Manches hinzu, und benutzte die neuen Entdeckungen in der Physik, die sein Lehrer nicht hatte benutzen können. Daß er nichts weniger als ein blinder Anhänger der Lehren seines Freundes war, beweisen die Zweifel über einige der wichtigsten Behauptungen dieses, die in jenem Entwurfe enthalten sind. Ausser noch an mehrern französischen Gelehrten, den sogenannten Gassendisten, fand die Philosophie des Gassendi an dem Engländer Walter Charleton einen eifrigen Verehrer und Commentator *).

*) Zur Geschichte des Gassendismus ist sehr lehrreich: *Henrici Maji* Physica vetus noviter adornata ad principia Democriti a *Gassendo*, *Verulamio*, *Boylio*, *Derodono*, *Digbaeo* aliisque; Francof. 1689. — Die Apologie des Bernier für Gassendi gegen Valois findet sich in Bayle's Recueil de quelques pieces curieuses concernant la philosophie de Mr. *Des Cartes*; à Amsterd. 1684. 12.

Drit-

Dritter Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Thomas Hobbes und Hugo Grotius.

Ein berühmter Zeitgenosse des Des Cartes und Gassendi, der sich ebenfalls, ausser seinen Verdiensten um die Mathematik und Physik, auch durch eine originale Bearbeitung der theoretischen sowohl als der praktischen Philosophie auszeichnete, war Thomas Hobbes, gebohren im J. 1588 zu Malmesbury in der Grafschaft Wilton in England. Seine Mutter, erschreckt durch das Gerücht von der Annäherung der sogenannten unüberwindlichen spanischen Flotte, kam zu früh mit ihm nieder; ein Umstand, der indessen seiner Lebenskraft nicht nachtheilig geworden ist, da er dennoch ein sehr hohes Alter erreichte. Im vierzehnten Jahre (1603) ward er nach Oxford geschickt, wo er fünf Jahre verweilte, und vorzüglich in der Aristotelischen Philosophie Unterricht empfieng. Durch Empfehlung seiner Lehrer und Freunde in Oxford kam er in Verbindung mit dem Baronet Wilhelm Cavendish, nachherigen Grafen von Devonshire, der ihn zum Führer seines Sohnes wählte. Er bekleidete diese Stelle zwanzig Jahre hindurch, und machte auch mit dem Grafen eine Reise durch Frankreich und Italien, die ihm Gelegenheit zur Erwerbung einer genauern Kentniß der französischen und italienischen Sprache und Literatur, und zu persönlichen Freundschaftsverhältnissen mit den berühmtesten Gelehrten in jenen Ländern verschaffte.

Seine

Seine Musse widmete er damals vorzüglich dem Studium der alten Classiker, welches seine schon in frühern Jahren entstandne Abneigung gegen den Aristotelischen Scholasticismus bestärkte, die vollends dadurch entschieden wurde, daß er damals auch in Verbindung mit Franz Baco von Verulam kam. Eine seiner ersten gelehrten Arbeiten war eine englische Uebersetzung des Thucydides, zu welcher ihn die politischen Gährungen in England bewogen, weil er in der Geschichte Athens als einem frappanten Beyspiele die Folgen einer demokratischen Verfassung seinen Landsleuten zeigen wollte. Da im J. 1626 der Tod des Grafen von Devonshire, und zwey Jahre darauf auch des Sohnes desselben, dessen Lehrer und Gesellschafter Hobbes gewesen war, erfolgte; so reiste er im J. 1629 zu seiner Zerstreuung und auch zur Begleitung eines andern vornehmen jungen Britten Clifton zum zweytenmale nach Frankreich. Während dieses seines Aufenthalts daselbst beschäfftigte er sich am eifrigsten mit dem Euklides und der Mathematik überhaupt. Vom J. 1631 an ward er Erzieher des jüngern Sohns des verstorbenen Grafen von Devonshire. Auch mit diesem reiste er nach Frankreich, und in dieser Periode war es, wo er an den damals in Frankreich gleichsam neu belebten physikalischen Studien den lebhaftesten und thätigsten Antheil nahm, und insbesondre mit Gassendi, Marinus Mersennus, so wie bey dem nachherigen Aufenthalte in Italien zu Pisa mit Galilei, Freundschaft schloß.

Nach seiner Rückkunft in's Vaterland zogen die daselbst immer stärker und allgemeiner gewordenen antiroyalistischen Gesinnungen, denen des Hobbes Denkart schlechthin entgegengesetzt war, seine vornehmste

nehmste Aufmerksamkeit an sich. Er glaubte durch eine philosophische Entwickelung der Gründe, der Nothwendigkeit, und des Umfangs der höchsten Gewalt im State, besonders einer monarchischen, seine Mitbürger bekehren zu können; und dies erzeugte die beyden Werke: de Cive, und den Leviathan, die seinen Namen unsterblich gemacht haben. So sehr Hobbes bey seinen Grundsätzen die Hofparten für sich hatte; so sehr erweckte er den Haß der demokratischen Parten gegen sich, die durch die Anhänger der aristotelisch-scholastischen Philosophie, welche er zugleich mit vieler Bitterkeit angriff, noch vermehrt wurde. Um sich diesem zu entziehen, da das Ansehn des Königs immer mehr sank, begab sich Hobbes abermals nach Paris, und theilte seine Musse mit seinen dortigen Freunden, zu denen durch Vermittelung des Mersenne nunmehro auch noch Des Cartes kam. Der Sicherheit wegen lebte damals auch in Paris der Prinz Carl von Wallis; diesem ward Hobbes als Lehrer der Philosophie und Mathematik empfohlen; was seine Verbindung mit der Hofparten, der er schon durch seine frühern Verhältnisse und seine persönlichen Gesinnungen ergeben war, noch mehr befestigte. Er gab hier im J. 1642 zum erstenmale sein Werk de cive heraus, jedoch in einer Auflage, die nur unter wenige Freunde vertheilt wurde. Da dasselbe den Beyfall dieser erhielt, so ward eine stärkere Auflage 1647, und auch eine französische Uebersetzung durch Sorbiere im J. 1649 davon veranstaltet.

Bald hernach im J. 1650 erschien in englischer Sprache das Werk des Hobbes über die menschliche Natur und den politischen Körper, welchem im folgenden Jahre die weitere Ausführung unter dem Titel:

Leviathan folgte. Hobbes hatte hier nicht nur Manches gegen die positive Theologie der englischen bischöflichen Kirche, sondern auch manche politische Paradoxa behauptet; er ward deßwegen den Königlich-Gesinnten verdächtig, daß er der Partey Cromwell's geneigt sey, und von ihnen bey der königl. Familie angeschwärzt, so daß er das Vertrauen derselben verlor; wiewohl er selbst diese politische Apostasie nie hat anerkennen wollen. Da er sich in Paris nicht sicher glaubte, so entfloh er mitten im Winter nach England, und hatte eine äusserst beschwerliche Ueberfahrt, die seiner Gesundheit sehr nachtheilig wurde. Er lebte zunächst in London in der vertrautesten Verbindung mit Harvey, Leibarzte Carl's I, dem berühmten Erfinder der Theorie des Blutumlaufs, der ihm auch bey seinem Tode 1657 in seinem Testamente eine kleine Summe vermachte, mit Selden, mit dem Dichter Abraham Cowley, dessen poetische Muse ihm ein Andenken gestiftet hat u. a. Im J. 1653 ward er wieder zur Familie der Grafen von Devonshire berufen, und nun überließ er sich, da auch das Alter bey ihm herannahte, ganz den philosophischen und mathematischen Studien. Er gab im J. 1655 sein Werk: De corpore heraus; im J. 1656 seine Vorlesungen über die Geometrie, die ihm einen heftigen Streit mit Wallis, Professor der Geometrie zu Oxford, und andern englischen Mathematikern zuzogen, wodurch in der Folge noch mehrere Schriften mathematischen Inhalts von ihm veranlaßt wurden; und im J. 1658 das Werk: De homine. So hatte er sein ganzes philosophisches System in drey Haupttheilen vollendet aufgestellt; wovon der erste de corpore; der zweyte de homine; und der dritte de cive handelte.

Im

Im J. 1660, da Carl II. wieder den englischen Thron bestieg, begab sich Hobbes nach London, um diesem seinen ehemaligen königlichen Zöglinge Glück zu wünschen, von welchem er auch überaus gnädig empfangen wurde. Gegen das Ende seines Lebens hielt er sich meistens auf dem Lande auf. Noch im hohen Alter verfertigte er eine englische-poetische Uebersetzung des Homer; er schrieb ferner das Decameron physiologicum und die Geschichte des Bürgerkriegs in England, welches letztere Werk gegen den ausdrücklichen Willen des Königs, wiewohl ohne Schuld des Hobbes, gedruckt wurde. Er starb in hoher literarischer Celebrität, da seine Philosophie nicht bloß in seinem Vaterlande, sondern auch im Auslande großes Aufsehn zu machen angefangen hatte, im J. 1679 im ein und neunzigsten Jahre seines Alters an den Folgen einer Urinverhaltung *).

Hob-

*) Zur Lebensgeschichte des Hobbes S. The life of Mr. *Thomas Hobbes* of Malmesbury, written by himself in a latin poem, and now translated into english; London 1680 fol. — *Thomae Hobbes*, Angli Malmesburiensis philosophi, Vita; Carolopoli 1681. 12. Es ist dies eigentlich eine Sammlung mehrer kurzer Biographieen des Hobbes poetisch und prosaisch aus verschiedenen Quellen, die bald nach desselben Tode vom Radulph Bathurst herausgegeben wurde. Sie enthält auch S. 91 ff. ein schätzbares Verzeichniß der Schriften des Hobbes und der einzelnen Ausgaben derselben bis auf das Jahr, da sie herauskam. Manche Nachrichten das Leben von Hobbes betreffend sind auch zerstreut in den Dedicationen und Vorreden zu seinen Schriften, und in diesen selbst. — Vgl. *Bayle* Dict. Art. *Hobbes* und *Brucker* Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 145.

Digitized by Google

Hobbes war ein vertrauter Kenner der alten classischen Literatur, und hatte sich durch das Studium dieser sowohl über die herschende Schulphilosophie seiner Zeit, als auch über den damaligen Schulgeschmack in der wissenschaftlichen Darstellung erhoben. Er gewann auf eben die Art eine Neigung zum Empirismus, wie sie sein Gönner und Freund Baco von Verulam gewann, und selbst sein Umgang mit diesem und mit mehrern ähnlich gesinnten Männern half jene in der Folge nähren und stärken. Seinen mathematischen Beschäfftigungen aber verdankte er eine grössere Strenge des Raisonnements, und mehr Anhänglichkeit an der syllogistischen demonstrativen Methode, als Baco hatte; ob er gleich den Charakter, welchen dieselbe bey den scholastischen Aristotelikern hatte, misbilligte. Den Geometren machte er sogar Vorwürfe, daß ihre Methode noch bey weitem nicht strenge genug gewesen sey; daher er auch manche Aenderungen in die Behandlung der Geometrie einführen wollte, die ihn mit mehreyn seiner mathematischen Zeitgenossen entzweyten. Uebrigens gieng er in der Physik seinen eigenen Weg. Noch berühmter aber als durch seine theoretischen Speculationen ist Hobbes durch seine moralischen und politischen Ideen geworden. Diese enthalten viel Lehrreiches, aus tiefer Kentniß der menschlichen Natur und aus historischer Einsicht geschöpfte Resultate. Um die letztern insbesondre richtig zu würdigen, muß man auf die Zeitumstände, unter denen er schrieb, während heftiger innerer politischer Gährungen in seinem Vaterlande, und auf die Verhältniße, in denen er selbst sich von seinen frühern Jahren an persönlich befunden hatte, Rücksicht nehmen. Die Scenen der Anarchie, welche er erlebte, gaben ihm den Stoff und die Farben zu seinem Bilde des Naturstans

Digitized by Google

standes, und leiteten ihn zu der Meynung, oder befestigten diese zum mindesten bey ihm, daß ausserhalb der Monarchie kein politisches Heil für ein großes Volk existire, und daß eben deßwegen die höchste Gewalt des Monarchen, auch falls sie auf eine despotische und grausame Weise ausgeübt werde, heilig und unverletzlich sey. Es ist sehr natürlich, daß Menschen, die durch Geburt oder Glück zum Besitze großer Vorzüge und Rechte vor allen übrigen gelangen, und ihr ganzes Leben hindurch an die Ausübung derselben gewöhnt sind, für eine Kritik jener Vorzüge und Rechte gar keinen oder sehr wenig Sinn haben, und in ihr nichts als Seichtigkeit, Unwissenheit, Stubenphilosophie, Fanatismus, und wohl gar sträfliche empörerische Absichten finden. Eine ähnliche Denkart theilt sich auch leicht ihren Freunden und Anhängern mit, die ihnen verbindlich sind, und deren Existenz und Wohlfarth von der Behauptung der Vorzüge und Rechte jener abhangen. So gieng es auch dem Hobbes, der immer in Häusern der Großen und der Hofparten ergebenen Familien gelebt hatte, und selbst Lehrer des Prinzen von Wallis, nachherigen Königs Carl's II. von England, gewesen war. Von einem Philosophen, der in so genauer Verbindung mit dem Hofe stand, ließ sich kaum ein anderes Statsrecht erwarten, als wir es vom Hobbes haben.

Die theoretische Philosophie des Hobbes ist in seinen beyden Werken De corpore und De homine enthalten, vornehmlich in dem erstern; denn das letztere, obgleich es gewissermaßen den Uebergang zur praktischen Philosophie macht, ist doch nur eigentlich als ein Anhang des erstern, in besonderer Beziehung der physikalischen Principien auf den Menschen, zu betrach-

trachten *). Die Philosophie überhaupt erklärte Hobbes als eine durch richtiges Raisonnement (per rectam ratiocinationem) erworbene Kentniß der Wirkungen oder Phänomene aus der Wahrnehmung ihrer Ursachen oder Erzeugungen, und umgekehrt der möglichen Erzeugungen aus wahrgenommenen Wirkungen. Der bloße Inbegriff von Vorstellungen, die wir durch die Empfindung erhalten haben und im Gedächtniße aufbewahren, ist zwar Erkentniß, aber als dem Menschen von der Natur mitgetheilt und ihm mit den Thieren gemein, nicht durch Raisonnement erworben, ist er nicht Philosophie. Auch die Klugheit, oder Erwartung ähnlicher Dinge mit solchen, die wir bereits erfahren haben, sofern sie lediglich auf Erfahrung sich gründet, kann nicht Philosophie heißen. Was also den eigenthümlichen Charakter einer philosophischen Erkentniß ausmacht, besteht darin, daß sie durch Raisonnement erworben seyn müsse. Dieses Raisonnement vergleicht Hobbes mit einer Berechnung (computatio). Es ist entweder ein Addiren mehrer Dinge, oder ein Subtrahiren des einen von dem andern. Z. B. Jemand sieht von ferne irgend ein Object; er bekomt davon eine Idee, welche er Körper nennt; er tritt näher und bemerkt, daß sich der Körper bewege, und bald da bald dort sey; er bekomt also eine neue Idee und nennt nun den Kör-

*) *Hobbesii* Elementorum philosophiae sectio prima *de corpore* in: *Thomae Hobbes*, Malmesburiensis, Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia; ante quidem per partes, nunc autem post cognitas omnium Objectiones conjunctim et accuratius edita; Amstelod. 1668. 4. Ausser der schon oben angeführten besondern Ausgabe des Werks de corpore Londin. 1655. 8. existirt eine englische Uebersetzung London 1656. 4.

Digitized by Google

Körper beseelt; bey noch näherem Hinzutrete
det er, daß der beseelte Körper spricht und Zeich
nes vernünftigen Wesens äussert; er bekomt eine
neue Idee, und nennt den beseelten Körper vern
tig. Nachdem er endlich das Object deutlich und
ständig erkannt hat, addirt er jene drey Ideen,
diese drey Namen, zusammen, und so geht hervo
zusammengesetzte Idee und der Name eines Körp
der beseelt und vernünftig ist. Auf gleiche
geht es in umgekehrtem Verhältniße beym Subt
ren. Indem Jemand nahe bey einem andern Men
steht, hat er eine deutliche und vollständige Idee
ihm; in einer größern Entfernung des Menschen
liert sich die Idee eines vernünftigen Wesens,
es bleibt nur die Idee eines belebten Körp
übrig; in noch größerer Entfernung versch
det auch die Idee des belebten, und er behält
die Idee des Körpers, bis endlich sich das O
ganz den Augen entzieht.

Die Wirkungen oder Phänomene sind
jenigen Fähigkeiten oder Vermögen der Körper,
durch sich der eine von dem andern unterscheiden l
entweder als gleich oder ungleich, ähnlich oder un
lich. Diese Fähigkeiten werden auch die eigenthü
lichen Beschaffenheiten der Körper genannt.
Materie der Philosophie ist jeder Körper, von
chem eine Erzeugung begriffen werden kann, und
sich mit einem andern vergleichen läßt; oder jeder K
per, bey welchem Zusammensetzung und Trennung
hat, der also erzeugt werden kann und irgend eine
genthümliche Beschaffenheit hat. Wo es keine
zeugung der Gegenstände und keine eigenthüml

Digitized by Google

Beschaffenheit derselben giebt, da giebt es auch keine Philosophie. Diese schließt folglich aus von ihrem Gebiete die Theologie als die Lehre von der Natur und den Attributen Gottes, des ewigen, unerzeugten unbegreiflichen Wesens, in welchem keine Zusammensetzung und keine Trennung denkbar ist; die Lehre von den Engeln und allen unkörperlichen Wesen überhaupt; die Naturgeschichte und die Politik, die allein auf der Erfahrung und der Autorität beruhen, (wiewohl diese Lehren für die Philosophie überaus nützlich und nothwendig sind); endlich jede geoffenbarte Lehre, und solche, die sich auf falsche Schlüße gründen z. B. die Astrologie. Die Philosophie hat zwey Haupttheile. Es zeigen sich nehmlich unter den Körpern zwey von einander verschiedene Gattungen: die eine, die von der Natur zusammengefügt ist, ist der Inbegriff der natürlichen Körper (Natur); die andere, durch den menschlichen Willen und die Verträge der Menschen bewirkt, heißt Stat (civitas). Daher entspringen jene beyden Haupttheile der Philosophie, die natürliche (philosophia naturalis) und die bürgerliche (civilis). Weil es inzwischen zur Erkentniß der eigenthümlichen Beschaffenheiten des Stats erfoderlich ist, mit der Denkart, den Neigungen und Sitten der Menschen bekant zu seyn; so scheidet sich die bürgerliche Philosophie wiederum in zwey Unterabtheilungen, wovon die eine, welche die Natur des Menschen überhaupt angeht, Ethik, die andere, die die Pflichten der Menschen als Bürger lehrt, Politik oder bürgerliche Philosophie im engern Sinne genannt wird. Hobbes führte daher das ganze philosophische System zurück auf die Lehre vom Körper (Natur-Philosophie), die Lehre vom

Men-

Digitized by Google

Menschen überhaupt (Ethik), und die Lehre vom State (Politik) *).

Die Lehre vom Körper oder die Naturphilosophie zuvörderst handelt Hobbes in vier Abschnitten ab, von denen der erste die logische Methode des Philosophirens überhaupt; der zweyte eine Ontologie (philosophia prima); der dritte die Lehre von der Natur und den verschiedenen Arten der Bewegung in der Körperwelt; und der vierte die eigentliche Physik, oder die Lehre von den Naturphänomenen enthält.

Die Logik des Hobbes hat manches Charakteristische. Er gieng zur Bestimmung derselben von der Natur der Sprache aus. Der Mensch bedarf nothwendig sowohl zur Fixirung seiner Ideen als zur Anordnung und Verbindung derselben sinnlicher Zeichen und diese Nothwendigkeit wird noch größer, sobald es auf gegenseitige Mittheilung der Ideen unter den Menschen ankomt. Für die leztere sind die bloßen Zeichen, wodurch Jemand sich selbst Ideen vergegenwärtigt, und welche

*) Zu seiner Definition der Philosophie machte Hobbes folgende Anmerkung: Cum sint fortasse nonnulli, quibus definitio philosophiae supra tradita non placet, quique libertate ad arbitrium definiendi concessa quidlibet ex quolibet concludi posse dictitant, (quanquam hanc ipsam definitionem convenire cum sensu omnium hominum non difficulter ostendi posse putem); tamen ne ea de re disputandi aut mihi aut illis causa sit, profiteor me hac opera traditurum esse Elementa scientiae ejus, qua ex cognita rei generatione investigantur effectus, vel contra ex cognito effectu generatio ejus, vt illi, qui philosophiam aliam quaerunt, eam aliunde petere admoneantur. De corp. P. I. cap. I. p. 6.

welche Hobbes notas nennt, noch nicht hinlänglich; sondern die Zeichen müssen auch andern verständlich, oder die notae müssen zugleich signa seyn. Beyde Eigenschaften, notae und auch signa zu seyn, vereinigen die Wörter in sich. Das Wahre und Falsche sind nicht Attribute der Gegenstände, sondern der Rede; und wo keine Rede statt findet, da giebt es auch weder ein Wahres, noch ein Falsches. Daher sind auch nur diejenigen Thiere, welche eine Sprache haben, der Wahrheit und des Irrthums fähig. Die Wahrheit besteht in der richtigen Beziehung und Anwendung der Namen der Dinge, wenn wir etwas von den Dingen bejahen oder verneinen; und hieraus leuchtet die Nothwendigkeit der Definitionen für Jeden ein, der nach der Wahrheit strebt. Hobbes zog hieraus die Folgerung, daß die ersten Wahrheiten unter allen aus der Willkühr derer ihren Ursprung hätten, welche zuerst die Dinge benannten, oder die ihnen von andern gegebenen Namen gebrauchten. Es ist z. B. wahr, daß der Mensch ein Thier sey, weil es ursprünglich den Menschen gefiel, beyde Namen von demselben Dinge zu gebrauchen. Die ersten Wahrheiten aber sind nichts anders als Definitionen, oder Theile von Definitionen, und diese sind allein die Principien der Demonstration, nehmlich Wahrheiten, welche durch die Willkühr der Redenden oder Hörenden bestimt und daher indemonstrabel sind. Die Wahrheiten oder wahren Sätze werden auch eingetheilt in nothwendige und zufällige. Jene sind solche, wenn kein Gegenstand jemals gedacht werden kann, in Ansehung dessen der Namen des Subjects nicht zugleich der Namen des Prädicats wäre. Z. B. Der Satz: Der Mensch ist ein Thier, ist nothwendig wahr, weil wir zu jeder Zeit jedem Subjecte, das wir Mensch nennen, auch

das

das Prädicat Thier beylegen. Die zufälligen Sätze sind bald wahr, bald falsch. Z. B. Jeder Rabe ist schwarz. Dieser Satz kann bald wahr, bald falsch seyn. Ferner in jedem nothwendigen Satze ist entweder das Prädicat dem Subjecte völlig gleich, wie z. B. in dem: Der Mensch ist ein vernünftiges Thier; oder das Prädicat ist wenigstens ein Theil des gleichgeltenden; z. B. Der Mensch ist ein Thier. Bey einem zufälligen Satze ist dieses nicht der Fall. Wenn gleich der Satz: Jeder Mensch ist lügenhaft, wahr wäre; so ist doch das Prädicat lügenhaft kein Theil eines zusammengesetzten Namens (Begriffs), der dem Subjecte Mensch gleichgeltend wäre; daher auch dieser Satz zu den zufälligen gehört. Auch hieraus ist offenbar, daß die Wahrheit nicht den Gegenständen, sondern der Rede anhafte, weil es ewige Wahrheiten giebt; denn es wird ewig wahr seyn: wenn ein Ding ein Mensch ist, ist es auch ein Thier; daß aber der Mensch selbst oder das Thier ewig dauern, ist nicht nothwendig. Ein benannter Gegenstand ist derjenige, welcher gedacht und durch Schlüsse erwogen werden kann, oder der sich auch einem andern zu Einer Summe beyfügen, oder von derselben abziehen läßt. Die Handlung des Schliessens heißt ein Syllogismus, und ist die Verbindung eines Satzes mit einem andern, sofern dieser aus jenem folgt. Es giebt auch bedeutungslose Namen, und das sind solche, die entweder noch durch keine Definitionen erklärt, oder deren Bedeutungen schwankend und unbestimt sind; von der Art ist z. B. der Namen: unkörperliche Substanz. Wer Schlüsse macht, sucht entweder ein Ganzes durch Hinzufügung der Theile, oder einen Rest durch Abzug des Theils vom Theile. Geschieht dies mit Worten, so

ist

Digitized by Google

ist es nichts anders als der Begriff der Beziehung des Namens des Theiles zum Namen des Ganzen, oder der Namen des Ganzen und des Theils zum Namen des übrigen Theiles. Was demnach die Arithmetiker bey den Zahlen und die Geometren bey den Linien thun, das thun die Logiker bey den Namen. Hobbes behauptete, daß der Verstand uns nicht so angebohren werde, wie das Empfindungsvermögen und das Gedächtniß; er wird auch nicht durch die bloße Erfahrung erworben, sondern durch Fleiß; besonders indem wir den Dingen angemessene Namen beylegen, hernach in einer richtigen Methode von Namen zu Sätzen, und von Sätzen zu Schlüssen fortschreiten, bis wir zur Erkenntniß des Zusammenhanges aller der Namen gelangen, die zu einer Wissenschaft gehören. Denn eine Wissenschaft ist die Erkenntniß der Beziehungen eines Dinges auf das andere. So wie viel Erfahrung die Klugheit bewirkt, so bewirkt viele Wissenschaft die Weisheit. Gewisse und untriegliche Zeichen der Wissenschaft sind, wenn derjenige, der etwas zu wissen vorgiebt, eben dasselbe einen andern lehren, und diesem das, was er lehrt, deutlich beweisen kann *).

Vor der Theorie des Ursprungs der Erkenntniß läßt Hobbes zwar die Ontologie und die Lehre von den Gesetzen der Bewegung hergehn; ich will aber hier von jener zuvörderst die Hauptmomente angeben. Erstlich: Es ist keine Vorstellung in der Seele, die nicht vorher durch einen der Sinne erzeugt ist, entweder ganz auf einmal, oder theilweise. Aus diesen ursprünglichen sinnlichen Wahrnehmungen entsteht alle folgende Erkennt-

*) *Hobbes* de corp. P. I. Computatio sive Logica Cap. 2. 6.

Digitized by Google

Erkentniß. Die Ursache der sinnlichen Empfindungen aber ist der Körper, oder ein äusseres Object, welches auf das sinnliche Organ unmittelbar oder mittelbar einwirkt. Diese Einwirkung des Objects mittelst der Nerven des Organs auf das Gehirn und von diesem auf das Herz, und die Zurückwirkung des Herzens dagegen machen das Wesen der Empfindung aus. Die verschiedenen empfindbaren Qualitäten der Körper selbst sind bloße Bewegungen der Materie gegen die Organe, nicht etwa besondere Formen oder Bilder, die an den Körpern selbst haften. Zweytens: Die Phantasie ist nichts anders als die geschwächte Empfindung eines Objects wegen der Abwesenheit desselben. Daß die Bilder im Traume eben so lebhaft sind, als ob die Gegenstände wirklich empfunden werden, hat darin seinen Grund, weil hier allein die innern Organe thätig sind, und ihre Thätigkeit nicht durch die Einwirkung der äussern Objecte unterdrückt wird. Soferne die Phantasie ein schon verschwundenes Bild wieder erneuern kann, heißt sie Gedächtniß. Die Phantasie kann auch mehr sinnliche Bilder oder Theile derselben zusammensetzen; aber alle ihre Wirkungen, z. B. die Träume, beruhen auf vorhergegangenen sinnlichen Empfindungen. Drittens: Die Einbildungen (Phantasmen), die aus der Sprache oder andern willkührlichen Zeichen entstehen, machen den Verstand aus, und sind dem Menschen mit den Thieren gemein; jedoch hat der Verstand des Menschen eigenthümliche Vorzüge. Die Reihe der Einbildungen oder die Folge eines Gedankens auf den andern heißt der Ideengang. Es giebt aber keine Verknüpfung der Ideen, die nicht schon einmal in der sinnlichen Wahrnehmung statt gefunden hätte. Um daher jede Idee mit jeder zu verknüpfen wird ein großer Vorrath an sinnli-

sinnlichen Wahrnehmungen oder sehr viel Erfahrung vorausgesetzt. Der Ideengang ist zwiefach: bald unregelmäßig, obschon sich eine gewisse gesetzliche Ordnung in der Ideenverknüpfung bemerken läßt; bald regelmäßig, wenn er auf einen bestimten Zweck gerichtet wird, und Untersuchung heißt. Durch das Untersuchen bilden sich im Menschen Geschicklichkeit, Klugheit und Vorsicht. Um diese Fähigkeiten zu erlangen, bedarf es nichts weiter, als ein Mensch gebohren zu seyn und den Gebrauch seiner Sinne zu haben. Viertens: Alles was wir uns einbilden, ist begrenzt; es giebt also keine Vorstellung und keinen Wortbegriff des Unendlichen. Wenn wir den Namen der Gottheit als des unendlichen Wesens brauchen; so thun wir das nicht, weil wir die Gottheit begreifen, sondern um sie zu ehren; denn Niemand kann etwas begreifen, als was an einem bestimten Orte ist, eine bestimte Größe hat und theilbar ist. Wie etwas ganz in einem Orte und ganz in einem andern; wie etwas zu verschiedenen Zeiten und doch zugleich seyn könne, ist unbegreiflich.

Die Metaphysik hat Hobbes mit der Mathematik und Physik vermischt und verwirrt. Ob er gleich jede dieser Disciplinen in einem besondern Abschnitte vorzutragen scheint, so behandelt er doch in dem Abschnitte über die erstere manches, was zu den leztern, und in den Abschnitten über die leztern manches, was zu der erstern gehört. Die Naturwissenschaft überhaupt, sagt er, beginnt man am besten mit der Privation, d. i. mit einer angenommenen Aufhebung des Universum's. Nur der Mensch als das betrachtende Subject wird allein von der Privation ausgenommen. Izt möchte man fragen: was nach der Annihilation aller Dinge wohl übrig wäre, worüber ein

ein Mensch philosophiren, oder dem er, um darüber zu philosophiren, einen Namen geben könte? — Statt der Welt oder aller der Körper, welche der Mensch vor der Annihilation derselben durch seine Sinne wahrgenommen, würden ihm Ideen, d. i. das Gedächtniß und die Einbildung von Größen, Bewegungen, Tönen, Farben u. w. ihrer Ordnung und Theile, übrig bleiben; und obgleich diese nur Ideen und Phantasmen sind im Innern des vorstellenden Subjects, würden sie nichts desto weniger als etwas Aeusseres und von der Kraft der Seele unabhängiges erscheinen. Diesen Ideen würde der Mensch Namen geben, sie addiren und subtrahiren. Selbst wenn die Objecte wirklich gegenwärtig sind, thut der Mensch doch nichts anders, als daß er bloß seine Ideen zusammensetzt oder trennt; denn wenn er z. B. die Größe der Sonne oder der Erde berechnet, so steigt er nicht zum Himmel hinauf, und mißt die Sonne, sondern er bleibt ganz ruhig in seinem Studirzimmer. Die Ideen können aber betrachtet werden entweder als innere Accidenzen des Gemüths, wie alsdenn geschieht, wenn von den Seelenfähigkeiten die Rede ist; oder als Bilder von äusserlichen Gegenständen, die zwar nicht wirklich äusserlich existiren, aber doch äusserlich zu existiren scheinen.

Sobald wir uns nun einer Vorstellung von irgend einem Gegenstande erinnern, der vor der angenommenen Annihilation aller äussern Dinge existirte, und davon abstrahiren, was für ein Gegenstand es war, sondern lediglich daran denken, daß er ausserhalb dem Gemüthe war, so erhalten wir das, was wir den Raum nennen; zwar nur etwas Eingebildetes, weil es ein bloßes Phantasma ist, aber doch Etwas, welches von allen Menschen so genannt wird. Niemand nennt den

Raum

Raum darum und insofern so, weil und wiefern er schon erfüllt ist, sondern weil und wiefern er erfüllt werden kann. Niemand glaubt, daß die Körper ihre Oerter mit sich nehmen, sondern daß in demselben Raume bald dieser bald jener Körper existiren könne; was gleichwohl unmöglich wäre, wenn der Raum den einmal in ihm befindlichen Körper immer begleitete. Der Raum ist also nach Hobbes das Phantasma eines existirenden Gegenstandes sofern er existirt, wo weiter kein Accidens des Gegenstandes in Betrachtung komt, ausser dem, daß der Gegenstand ausserhalb dem Vorstellenden erscheint. *Spatium* est *phantasma rei existentis quatenus existentis* i. e. nullo alio ejus rei accidente considerato, praeterquam quod apparet extra imaginantem. Es ist hierbey wohl zu bemerken, daß Hobbes zwar den Raum als solchen für eine subjective Idee hielt; aber diese Idee doch aus der Empfindung herleitete, und den Raum von der Existenz der Körper insofern abhängig machte, daß, wenn es nie eine Empfindung des Körpers gegeben hätte, auch keine Idee von Raume möglich wäre. Die Idee des Raumes war ihm also keinesweges a priori, sondern ein Stück der Erfahrungskentniß. Daher leugnete Hobbes auch die Behauptung, daß die Welt unendlich sey, weil diese Behauptung bloß darauf beruhe, daß ein Körper immer weiter ausgedehnt werden könne, und gleichwohl ein unendlich ausgedehnter Körper unmöglich sey. Nicht minder leugnete er eine andere Behauptung, daß es für Gott unmöglich sey, mehr als Eine Welt zu schaffen, weil ausserhalb dieser Einen Welt Nichts sey, und folglich die zu schaffenden Welten in einem Nichts d. i. nirgends existiren würden. Die Sache verhält sich entgegengesetzt nach Hobbes. Wo

schon

schon eine Welt ist, kann keine andere existiren. Zu einer andern Welt wird gerade vorausgesetzt, daß nichts sey; denn nur unter dieser Bedingung kann sie einen Ort bekommen.

So wie der Körper von seiner Größe, so läßt auch der bewegte Körper von seiner Bewegung ein Phantasma in der Seele zurück, nehmlich die Idee eines Körpers, der bald durch diesen, bald durch einen andern Raum in stetiger Succession hindurchgeht. Dieses Phantasma wird die Zeit genannt. Ein Jahr wird für Zeit gehalten, und doch gesteht Jedermann, daß das Jahr nicht Accidens oder Affection oder Modus irgend eines Körpers sey; es kann also nicht in den Dingen selbst, sondern lediglich in einer Idee gefunden werden. Wenn Jemand von den Zeiten seiner Vorjahren redet, die längst verstorben sind, der meynt gewiß, daß jene Zeiten nicht anders existiren, als in seiner subjectiven Erinnerung. Die Zeit ist also das Phantasma einer Bewegung, sofern wir in der Bewegung uns ein Vorher und Nachher oder eine Succession vorstellen. Tempus est phantasma motus, quatenus in motu imaginamur prius et posterius sive successionem. Es gilt hier aber in Ansehung der Meynung des Hobbes von der Zeit dieselbe Bemerkung, die ich oben bey seiner Erklärung vom Raume gemacht habe. Die Zeit ist nach ihm zwar eine subjective Vorstellung; allein sie ist nicht a priori, sondern setzt die Erfahrung von bewegten Körpern voraus *).

Nach-

*) Ibid. P. II. philos. prima cap. 7.

Nachdem Raum und Zeit bestimt sind, so kann man wiederum annehmen, daß Dinge von neuem geschaffen werden. Diese müssen nothwendig einen Theil des Raumes einnehmen oder mit ihm coincidiren und gleich ausgedehnt seyn. Sie müssen auch etwas seyn, das gar nicht von unsrer Vorstellung abhängt. Wir nennen dieselben wegen ihrer Ausdehnung Körper, und weil sie unabhängig von unserer Vorstellung und ausserhalb derselben existiren Substanzen für sich. Ein Körper ist demnach eine von unserer Vorstellung unabhängige Substanz, die mit einem Theile des Raumes zusammenfällt.

Was das Accidens sey, läßt sich nicht so leicht durch eine Definition, wie durch Beyspiele aufklären. Ein Körper nimt einen Raum ein, oder ist mit diesem zugleich ausgedehnt; so ist das Ausgedehntseyn nicht der Körper selbst; eben so können wir uns vorstellen, daß ein Körper nach einem andern Orte hin bewegt werde, oder nicht; dann ist das Bewegtwerden oder Ruhen nicht der bewegte oder ruhende Körper selbst. Was sind denn also das Ausgedehntseyn, Bewegtwerden, Ruhen (des Körpers) an sich? Es sind Accidenzen. Aber was sind diese Accidenzen? Die meisten, welche so fragen, verlangen, daß die Accidenzen Theile der Naturdinge selbst seyn sollen, was sie doch nicht sind und nicht seyn können. Die beste Definition des Accidens ist, sagt Hobbes, es sey ein Modus, nach welchem der Körper vorgestellt wird. Durch diese Erklärung wird freylich nicht beantwortet, wonach eigentlich gefragt wird (was das Accidens sey?); aber doch wonach gefragt werden sollte: wie es komme, daß ein Theil des Körpers hier, ein anderer dort erscheint? Denn hierauf ist die Antwort:

wort: es habe seinen Grund in der Ausdehnung. Oder wie es komme, daß der ganze Körper bald hier bald dort wahrgenommen werde; denn darauf ist die Antwort: es habe seinen Grund in der Bewegung. Wenn man aber sagt, das Accidens sey an oder in dem Körper, so ist dies nicht so zu verstehen, als ob es Etwas im Körper Enthaltenes wäre, als ob z. B. die Röthe so in dem Blute enthalten wäre, wie das Blut selbst in einem blutigen Gewande d. i. wie ein Theil im Ganzen; denn da würde das Accidens ebenfalls ein Körper seyn; sondern wie die Größe, oder Bewegung, oder Ruhe sich in dem befindet, was groß ist, bewegt wird, oder ruhet, (was jeder weiß, wie es zu verstehen sey), so muß auch jedes andere Accidens als in seinem Subjecte befindlich gedacht werden.

Die Ausdehnung des Körpers ist eben das, was die Größe desselben ist, oder was Einige den realen Raum nennen. Diese Größe aber hängt nicht von unserer Vorstellung ab, wie der eingebildete Raum; denn jene ist die Ursache von diesem als ihrer Wirkung. Der eingebildete Raum ist ein Accidens des Gemüths; der reale ein Accidens des Körpers.

Die Bewegung ist eine stetige Verlassung eines Orts und Erfüllung eines andern; der Ort, welcher verlassen wird, pflegt terminus a quo, und der, welcher erfüllt wird, terminus ad quem genannt zu werden. Daß etwas nicht in der Zeit sich bewege, ist unvorstellbar; denn die Zeit ist nach der Definition ein Phantasma der Bewegung; eine Bewegung also, die nicht in der Zeit wäre, sich vorstellen hieße: sich eine Bewegung ohne Bewegung vorstellen, was ungereimt ist. Ruhen ist

 eine

eine Zeitlang in demselben Orte beharren. Daß aber ein Ding bewegt worden sey, wird alsdenn von ihm gesagt, wenn dasselbe, es mag itzt ruhen oder bewegt werden, vorher in einem andern Orte war, als in welchem es itzt ist. Aus diesen Definitionen erhellt: 1) daß dasjenige, was bewegt wird, bewegt worden sey; denn wenn das, was bewegt wird, in demselben Orte seyn sollte, worin es vorher war, so würde es ruhen, der Definition von der Ruhe gemäß; wenn es aber in einem andern Orte ist, so ist es bewegt worden, der Definition eines Bewegten gemäß; 2) daß dasjenige, was bewegt wird, auch noch ferner bewegt werden wird (*Quod movetur, motum iri adhuc*); denn das Bewegte verläßt den Ort, wo es ist, wird also einen andern Ort einnehmen, und folglich noch ferner bewegt werden; 3) daß dasjenige, was bewegt wird, nicht auch das geringste Zeitmoment hindurch in einem und demselben Orte sey; denn der Definition der Ruhe gemäß ruhet dasjenige, was irgend eine Zeit hindurch in einem Orte beharrt. Hobbes glaubte hieraus das bekante Sophisma des Diodarus Kronus gegen die Wirklichkeit der Bewegung auflösen zu können: Wenn sich ein Körper bewegt, so bewegt er sich entweder in dem Orte, wo er ist, oder in dem, wo er nicht ist; beydes ist aber unmöglich; also giebt es keine wirkliche Bewegung. Hier ist der Obersatz falsch, wie Hobbes meynte; denn was sich bewegt, bewegt sich weder in dem Orte, wo es ist, noch in dem, wo es nicht ist, sondern von dem Orte, wo es ist, zu dem, wo es nicht ist. Diese Auflösung des obigen Sophisma ist inzwischen gar nicht so befriedigend, wie Hobbes wähnte. Indem sich ein Ding auch von einem Orte zu einem andern bewegt, muß

es sich doch zugleich in einem Orte bewegen; denn sonst wäre es nirgends; und hierin liegt eben die Schwierigkeit, wie sich ein Ding in einem Orte bewegen könne, welchen es ganz einnimmt. Ueberhaupt ist jenes Sophisma unauflöslich, so lange als die Bewegung in einem objectiven positiven Raume vorgehend gedacht wird *).

Wird der Körper betrachtet, soferne er eine Oberfläche hat, und die Bewegung desselben so, daß besondere Theile desselben besondere Linien bilden; so legt man ihm Dichte bey, und nennt den Raum, welchen er ausfüllt, das Solide, welches aus drey Abmessungen zusammengesetzt ist, von denen allemal zwey ganze auf einzelne Theile der dritten angewandt werden.

Ein Körper, welcher einmal ruhet, muß immer ruhen, wenn nicht ein anderer vorhanden ist, der die Ruhe jenes aufhebt. Man nehme einen begrenzten Körper an, der ruht, und vom leeren Raume umgeben ist. Wenn dieser sich anfängt zu bewegen, muß er sich in einer gewissen Richtung bewegen. Da aber das innere Princip des Körpers vorher ihn zur Ruhe bestimte, so muß das, was ihn nunmehro zur Bewegung bestimt, ausser ihm seyn, so wie dasjenige, was seiner Bewegung die bestimte Richtung ertheilt. Es ist aber vorher angenommen worden, daß nichts ausser dem ruhenden Körper sey; also ist auch seine Bewegung unter der Voraussetzung unmöglich; denn der Grund der Bewegung in der einen Richtung würde derselbe seyn mit

*) Ibid. P. II. philos. prim. cap. 8. p. 55 sq.

Digitized by Google

mit dem Grunde der Bewegung in jeder andern Richtung, und folglich würde der Körper auf dieselbe Weise in allen Richtungen zugleich bewegt seyn; was sich widerspricht. Umgekehrt ein Körper, welcher sich einmal bewegt, muß sich unaufhörlich bewegen, wenn nicht ein anderer Körper ausser ihm vorhanden ist, durch welchen er in Ruhe komt. Nehmen wir an, daß nichts ausser ihm wäre, so würde auch kein Grund da seyn, warum er itzt mehr ruhen sollte, als zu irgend einer andern Zeit; seine Bewegung könte also zugleich in jedem Zeitmomente aufhören, was ungereimt ist.

Wenn man von Erzeugung und Vergehn der Körper spricht, so denkt man darunter nicht, daß Körper aus Nichts entstehen, oder in's Nichts übergehen; sondern nur, daß die Accidenzen der Körper wechseln, und z. B. ein Körper, der bisher durch seine Accidenzen ein Baum oder ein Thier war, nun durch das Verschwinden derselben und die Entstehung neuer Accidenzen nicht mehr Baum oder Thier bleibt, und etwas Anderes wird. Die Körper als solche entstehn und vergehn also niemals; bloß die Art entsteht und vergeht, wie sie uns erscheinen. Von den Accidenzen kann man nicht sagen, daß sie aus einem Subjecte in das andere übergehen; denn sie sind nicht in den Subjecten enthalten, wie Theile in dem Ganzen; sondern das eine verschwindet und das andere entsteht im eigentlichen Sinne. Dasjenige Accidens, um dessen willen einem Körper ein gewisser Namen beygelegt wird, ist die Form desselben; der Körper selbst ist das Subject oder die Materie der Form.

Die sogenannte Urmaterie (materia prima) der Philosophen ist nicht ein Körper, der von allen übri-

übrigen Körpern verschieden wäre, und doch auch nicht einer von diesen Körpern. Was ist sie denn? Ein bloßer Namen, antwortet Hobbes; der jedoch nicht ohne Bedeutung und Nutzen ist. Er bezeichnet den Körper, sofern derselbe abgesondert von jeder Form oder Accidens betrachtet wird, bloß mit Ausnahme der Größe oder Ausdehnung, und der Fähigkeit, Accidenzen überhaupt aufzunehmen. Wer z. B. nicht wüßte, ob das Wasser oder das Eis früher existirte, der müßte nach der beyden gemeinschaftlichen Materie fragen, und da würde er genöthigt seyn, eine dritte Materie anzunehmen, die keines von beyden wäre; eben so muß der, welcher nach der allen Körpern gemeinsamen Materie fragt, eine solche annehmen, die keiner von allen Körpern ist. Die Urmaterie ist also nicht eine besondere für sich bestehende Substanz, und daher wird ihr, ausser der Größe, gar keine Form und Accidens beygelegt.

Ein Körper wirkt auf einen andern, wenn er in diesem ein Accidens erzeugt oder zerstört; der andere Körper leidet von ihm in diesem Betrachte. Der Körper, welcher das Accidens erzeugt, heißt Ursache, und das erzeugte Accidens selbst heißt Wirkung. Der Ursache und der Wirkung entsprechen das Vermögen und die Thätigkeit (potentia et actus); ja diese sind mit jenen einerley, und werden nur in verschiedenen Beziehungen verschieden benannt. Sobald in einem thätigen Subjecte alle Accidenzen vorhanden sind, welche um eine Wirkung hervorzubringen nothwendig erfodert werden, so sagt man, jenes könne die Wirkung hervorbringen, falls es nur auf ein leidendes Subject angewandt werde. Eben jener Inbegriff von Accidenzen macht aber auch die wirkende Ur-

Ursache (causam efficientem) aus. Umgekehrt sind in einem leidenden Subjecte alle Accidenzen vorhanden, die zur Hervorbringung einer Wirkung in ihm nothwendig erfodert werden, so sagt man, die Wirkung könne hervorgebracht werden, falls nur eine Anwendung auf ein thätiges Subject statt finde. Eben der Inbegriff dieser Accidenzen aber ist die materiale Ursache (causa materialis). In demselben Augenblicke also, in welchem die Ursache vollständig ist, erfolgt auch die Wirkung, und nicht anders, wenn das Vermögen vollständig wird, erfolgt die Thätigkeit. Die wirksame und die materiale Ursache sind nur Theile der vollständigen Ursache, und können nur gemeinschaftlich die Wirkung hervorbringen; also sind auch das sogenannte active und passive Vermögen nur Theile des vollständigen Vermögens und können nur vereinigt eine Thätigkeit erzeugen. Eine Thätigkeit, zu welcher es niemals ein vollständiges Vermögen geben kann, ist unmöglich; im Gegentheile ist sie möglich. Ist es unmöglich, daß eine Thätigkeit nicht sey, so ist sie nothwendig. Also jede Thätigkeit, die künftig ist, ist nothwendig künftig; denn daß sie nicht künftig sey, ist unmöglich, weil jede mögliche Thätigkeit einmal zur Wirklichkeit kommen muß. Der Satz: Das Künftige ist künftig, ist eben so nothwendig wahr, wie der: Ein Mensch ist ein Mensch.

Jeder Satz von einem Künftigen, das sich ereignen oder nicht ereignen kann, z. B. Morgen wird es regnen, ist nothwendig wahr oder nothwendig falsch; aber weil wir nicht wissen, ob er wahr oder falsch sey, so nennen wir ihn eben deswegen zufällig; denn da die Wahrheit unsrer Erkentniß hier von äussern Ursachen abhängt, so ist die Wahrheit oder Falschheit

des

des Satzes zusammengenommen nothwendig, aber nicht die Wahrheit oder Falschheit desselben jede an und für sich.

Nach der Festsetzung und Erläuterung dieser ontologischen Begriffe komt Hobbes auf die Lehren von den verschiedenen Verhältnißen der Größe, von der Natur und den Gesetzen der Bewegung sowohl überhaupt, als der verschiedenen Arten derselben insbesondre; und dann von einigen Hauptgattungen der Naturerscheinungen. Hier kann ich ihn nicht weiter verfolgen, da seine Behandlung jener Lehren durchaus mathematisch ist, und auch seine Demonstrationen ohne Zeichnungen und Figuren unverständlich sind.

Aus dem Werke des Hobbes De Homine will ich hier nur Einiges ausheben, was zur größern Verständlichkeit der praktischen Philosophie desselben dienen kann, nehmlich die darin aufgestellte Theorie von den Trieben, Neigungen und Leidenschaften des Menschen, und dem menschlichen Charakter im Ganzen, sofern derselbe durch jene bestimt wird *).

Die Begierde und der Abscheu unterscheiden sich von der Lust und Unlust eben so, wie die Sehnsucht von dem Genuße d. i. wie das Künftige vom Gegenwärtigen. Die Begierde ist eine Lust, und der Abscheu ist eine Unlust; aber jene entspringt aus einem Angenehmen, so wie dieser aus einem Unangenehmen, das noch nicht gegenwärtig ist, sondern nur vorhergesehn und erwartet wird. Obgleich die Lust und Unlust nicht Sensionen genannt werden, so sind sie nur darin von diesen

*) De Homine cap. XI.

diesen verschieden, daß diese ein äusseres Object darstellen vermöge der Reaction des Organs, und daß hier also die Thätigkeit des Organs nach aussen gerichtet ist; hingegen jene bestehn in Empfindungen, welche durch die Einwirkung des Objects hervorgebracht werden, so daß die Thätigkeit des Organs bloß eine innere ist. Zweytens: Die Ursachen demnach, wie von den Sensionen, so auch von den Gefühlen der Lust und Unlust, sind die Gegenstände der Sinne: Daher ist weder unsere Begierde noch unser Abscheu an und für sich selbst die Ursache, warum wir dieses oder jenes begehren oder fliehen; d. i. wir begehren nicht deßwegen, weil wir etwas wollen; denn auch das Wollen selbst ist ein Begehren; noch verabscheuen wir deßwegen, weil wir etwas nicht wollen; sondern weil sowohl die Begierde als der Abscheu durch die begehrten oder verabscheuten Gegenstände selbst erzeugt sind, und hieraus nothwendig ein Vorbegriff (praeconceptus) der Lust oder Unlust erfolgt, welchen uns die Gegenstände gewähren würden. Hobbes fragt: Hungern wir, begehren wir alle unsre übrigen Naturbedürfnisse etwa, weil wir wollen? Sind Hunger, Durst, und alle übrigen Begierden willkührlich? Für die Begehrenden kann das Handeln frey seyn; aber das Begehren selbst nicht. Die Erfahrung eines Jeden bestätigt dies so sehr, daß es höchlich zu verwundern ist, daß so viele nicht einsehen, wie dies geschehe. Wenn man sagt, der Mensch hat einen freyen Willen, etwas zu thun oder nicht zu thun, so muß man immer hinzusetzen: unter der Bedingung, daß er wirklich wolle. Denn daß jemand einen freyen Willen habe, dies oder jenes zu thun, er mag wollen oder nicht, ist ungereimt. Man sagt von Jemanden, der gefragt wird, ob er etwas thun oder lassen wolle, daß er deliber

liberire, das heißt, daß er die Freyheit zu dem einen oder zu dem andern aufhebe *). Bey dieser Deliberation so wie sich auf der einen und andern Seite Vortheile und Nachtheile zeigen, begehrt und verabscheut der Mensch, bis endlich, da entschieden werden muß, die letzte Begierde zu thun oder zu lassen, welche nun die Handlung oder Unterlassung unmittelbar bestimt, der Wille im eigentlichen Sinne genannt wird.

Drittens: Der Ordnung der Natur nach geht die Sension vor der Begierde her. Denn ob das, was wir wahrnehmen, angenehm seyn werde, oder nicht; das können wir nur durch Erfahrung, d. i. durch Empfindung einsehen. Daher das gemeine Sprichwort: Ignoti nulla cupido. Inzwischen kann die Analogie unbekanter Gegenstände mit bekanten, die uns angenehme Empfindungen gewährten, uns bewegen, auch jene zu begehren. Dieses ist besonders in reifern Jahren der Fall, wo wir mehr Dinge versuchen, die wir nicht kennen, um erst zu erfahren, ob sie für uns mit Vergnügen oder Schmerz verbunden seyn möchten.

Viertens: Alle Gegenstände der Begierde, sofern sie begehrt werden, heißen mit einem gemeinschaftlichen Namen Güter; so wie alle Gegenstände, die wir verabscheuen, Uebel. Da aber der eine Mensch etwas begehrt oder verabscheut, was der Andre verabscheut oder begehrt; so muß es nothwendig viele Dinge geben,

*) *Ibid.* Quando quaeritur ab aliquo, vtrum rem aliquam propositam facere debeat an praetermittere, dicitur *Deliberare*, id est, *quam in vtramque partem habet libertatem deponere.*

geben, die für Einige Güter, für Andere Uebel sind; und die Güter und Uebel überhaupt sind daher Correlata mit den Begehrenden und Verabscheuenden. Ein Gut kann gemeinsam seyn für Mehrere; es kann auch ein Gut für Alle seyn z. B. die Gesundheit; aber dieser Ausdruck ist doch immer relativ; und von einem Gute schlechthin (simpliciter bonum) kann also gar nicht die Rede seyn; indem Alles, was gut ist, nur für Einen oder Mehrere gut seyn mag. Im Anfange der Welt war Alles gut, was Gott geschaffen hatte. Warum? Weil ihm selbst alle seine Werke gefielen. Man sagt auch, Gott ist allen gut, die seinen Namen anrufen; aber nicht denen, die seinen Namen lästern. Folglich das Gute wird stets relativ bestimt, in Beziehung auf Person, Ort und Zeit.

Fünftens: Auch die Namen des Guten und des Uebels werden sehr verschieden gebraucht. Eben der Gegenstand, welcher, sofern er begehrt wird, ein Gut (bonum) heißt, heißt, sofern er erworben ist, angenehm (jucundum), und sofern er betrachtet wird, schön (pulchrum); denn die Schönheit des Gegenstandes ist eine Qualität, welche bewirkt, daß wir etwas Gutes von ihm erwarten. Betrachtet man die Schönheit in den Handlungen, so heißt sie moralische Güte (honestas). Wird sie aber betrachtet als in der Form bestehend, so heißt sie schöne Gestalt, und gefällt in der Vorstellung, noch ehe das Gute erreicht wird, was sie zu verrathen scheint. Eben so verschieden werden auch die Namen des Uebels und des Bösen von denselben Dingen gebraucht. Man unterscheidet ferner das Gute wie das Uebel in ein wahres und scheinbares; nicht daß das scheinbare Gut kein wahres Gut an sich wäre ohne Rücksicht auf die übri-

gen

Digitized by Google

gen Dinge, die von ihm abhangen; sondern weil von vielen Dingen, die zum Theile gut, zum Theile böse sind, die Verbindung so nothwendig ist, daß sie sich gar nicht trennen lassen; daher denn, obgleich jedes von ihnen entweder schlechthin gut oder schlechthin böse ist, doch die ganze Reihe zum Theile gut und zum Theile böse ist. Ist nun der größere Theil gut, so wird die Reihe gut genannt und begehrt; ist der grössere Theil übel, wird das Ganze verabscheut, sobald es nur als so beschaffen erkannt wird. Daher kömt es, daß unerfahrne Menschen, welche die Folgen der Dinge unrichtig beurtheilen, ein scheinbares Gut annehmen, welches sie, weil sie das damit verbundne Uebel nicht bemerken, hernach als schädlich kennen lernen; und hierauf gründet sich die Definition in wahre und scheinbare Güter und Uebel.

Sechstens: Das erste Gut unter allen ist für einen Jeden die Erhaltung seiner selbst; denn Jeder wünscht von Natur, daß ihm wohl sey, und um dies seyn zu können, wünscht sich Jeder Leben, Gesundheit, und die Sicherheit beyder, so weit es möglich ist, für die Zukunft. Im Gegentheile ist das erste unter allen Uebeln der Tod, vornehmlich wenn er mit Schmerzen verbunden ist; denn ausserdem können die Leiden des Lebens wohl so groß seyn, daß wenn nicht ein nahes Ende derselben vorausgesehen wird, der Tod selbst zu den Gütern gerechnet werden kann. Hobbes geht nun die verschiedenen Arten der Güter und Uebel einzeln durch, die gewöhnlich von Menschen dafür gehalten werden, und zeigt, inwiefern sie wirklich das seyen oder nicht, wofür sie gelten. Das höchste Gut, oder die Seligkeit als vollendeter Endzweck des menschlichen Daseyns kann in dem gegen-

gegenwärtigen Leben nicht gefunden werden. Denn wenn der Mensch den letzten Endzweck erreichen könte, so würde er nichts mehr verlangen und begehren; woraus folgt, daß nicht nur von der Zeit an nichts mehr für ihn ein Gut seyn, sondern daß auch der Mensch nicht einmal empfinden würde, weil jede Empfindung mit einem Begehren oder Verabscheuen verbunden ist, und nicht Empfinden soviel als nicht Leben ist. Das größte unter allen Gütern ist ein unbehinderter Fortschritt zu andern und höhern Zwecken. Selbst der Genuß des Begehrten ist noch, indem wir genießen, ein Begehren, nemlich eine Bewegung des genießenden Subjects in Beziehung auf die Theile des Gegenstandes, welchen er genießt. Nam vita, setzt Hobbes hinzu, motus est perpetuus, qui cum recta progredi non potest, convertitur in motum circularem.

Siebentens: Die Affecten oder Leidenschaften sind Arten des Begehrens und Verabscheuens, die ihre Verschiedenheiten annehmen von der Verschiedenheit und den Umständen der Objecte, welche wir begehren oder verabscheuen. Sie heißen perturbationes, Gemüthsstörungen, weil sie gemeiniglich dem richtigen Raisonnement hinderlich sind, indem sie gegen das wahre für das scheinbare und am meisten gegenwärtige Gut streiten, was doch hernach fast immer als ein Uebel befunden wird. Denn das rührt aus der Verbindung der Seele mit des Körpers her, daß der Anfang des Handelns von der Begierde, der Vorsatz und Rathschluß aber von der Vernunft ausgeht. Wenn also das wahre Gut in einer weiten Ferne zu suchen ist, was eigentlich das Geschäffte der Vernunft ausmacht, so ergreift die Begierde das gegen-

wärtige

wärtige Gut, ohne auf die größern Uebel zu achten, die nothwendig daran haften. Sie stört also und hindert die Thätigkeit der Vernunft, und wird deßwegen mit Recht perturbatio, Gemüthsstörung, genannt. Ihrer physischen Natur nach bestehn die Affecten in verschiedenen Bewegungen des Bluts und der thierischen Lebensgeister, die sich bald im Körper verbreiten, bald sich auf ihre Quelle zurückziehen. Die Ursachen dieser Bewegungen aber sind die Vorstellungen von Gütern und Uebeln, welche die Objecte im Gemüthe erregen. Zur Probe, wie Hobbes hieraus die verschiedenen Affecten erklärt, will ich nur einige Beyspiele anführen. Wird ein gegenwärtiges Gut vorgestellt, ohne Verbindung mit einem folgenden Uebel (was eigentlich Genuß des Gutes ist), so heißt der Affect Freude. Im Gegentheil die Vorstellung eines gegenwärtigen oder herannähernden Uebels ohne Verbindung mit einem Guten, welches dasselbe verbesserte, bewirkt den Affect des Hasses. Jedes gegenwärtige oder drohende Uebel heißt daher verhaßt. Stellen wir uns zugleich mit dem Uebel eine mögliche Abänderung desselben, oder eine Möglichkeit ihm zu entweichen vor, so heißt der Affect Hoffnung. Bilden wir uns ein, ein gegenwärtiges oder zu hoffendes Gut zu verlieren, oder irgend ein mit ihm verknüpftes Uebel uns zuzuziehen, so erwacht der Affect der Furcht. Daher wechseln Hoffnung und Furcht so mit einander im Menschen ab, daß kein Zeitraum so kurz ist, der nicht etwas von dem einen oder dem andern dieser Affecten enthielte. Leidenschaften oder Gemüthsstörungen können Hoffnung und Furcht nur alsdenn genannt werden, wenn die eine oder die andere von ihnen der herschende Affect, und eine Zeitlang kein Wechsel unter ihnen ist. Auf eine ähnliche Weise charakterisirt

Digitized by Google

und erklärt Hobbes auch die übrigen Leidenschaften *).

Die mannichfaltigen Charaktere der Menschen sowohl in theoretischer als in praktischer Hinsicht (ingenia) leitet Hobbes aus sechserley Quellen ab, aus dem Temperamente, der Erfahrung eines Jeden, der Gewohnheit, den Glücksgütern, der Meynung, die Jeder von sich selbst hege, und dem Einfluße der Erzieher, die Jeder gehabt habe. So wie sich diese Quellen ändern, ändern sich auch die Charaktere.

Menschen von feurigerm Temperamente sind auch in der Regel kühner; Menschen von kälterem Temperamente sind furchtsamer, als Andere. Die Thätigkeit der thierischen Lebensgeister, und die größere oder geringere Schnelligkeit der Vorstellungen, welche sie erzeugt, bewirkt hauptsächlich einen zwiefachen Unterschied der Charaktere. Einige erstlich sind lebhafter; Andere träger. Zweytens Einige von sehr lebhaftem Genie schweifen mit ihren Ideen weit umher; dahingegen Andere sich auf irgend einen bestimten Gegenstand richten; und daher rührt es, daß bey Jenen die Phantasie, bey diesen die Urtheilskraft vollkomner ist. Diese leztern haben ein Talent zur Beurtheilung und Entscheidung von Streitigkeiten und zum Philosophiren über Gegenstände jeder Art, d. i. überhaupt zum Raisonnement; jene erstern haben Talent zur rednerischen Darstellung, zur Poesie, und zum Erfinden. Die Urtheilskraft unterscheidet scharf ähnliche Objecte; die Phantasie vermischt und verbindet auf eine gefällige Weise unähnliche Dinge. Gemeiniglich trifft man eine schärfere Urtheilskraft bey den Alten; eine leben- dige

*) De homine cap. XII.

Digitized by Google

dige Phantasie bey den Jünglingen an; doch sind oft beyde in demselben Subjecte vereinigt. Ueberschreitet die Phantasie die Grenzen, so geht sie leicht zur Thorheit über, oder auch zum zwecklosen Geschwätze, wie bey Menschen, die eine angefangene Erzählung nicht zu endigen wissen, weil sie immer durch Ideen, die nicht zur Sache gehören, fortgerissen werden. Im Gegentheile die Trägheit des Verstandes und Charakters, wenn sie über ein gewisses Maaß hinausgeht, verursacht eine andere Art von Thorheit, die Dummheit genannt wird.

Daß die Alten durch einen natürlichen Charakterzug nach Vermögen und Reichthume streben, meynt Hobbes, sey nicht wahr. Viele Alte sammeln freylich Reichthümer, die sie nie gebrauchen werden; aber das thun sie nicht ex ingenio senili, sondern ex studio perpetuo; denn schon, bevor sie alt wurden, hatten sie jene Neigung, und sie hangen derselben nach, um zu erfahren, wie weit sie es durch Industrie und Klugheit in der Erwerbung von Reichthümern bringen könnten, und um hernach nicht ihres Reichthums, sondern der Selbstzufriedenheit über die Klugheit zu genießen, womit sie sich denselben verschafft haben. Es ist derselbe Fall bey denen, die sich mit den Wissenschaften beschäfftigen. Je älter sie werden, desto eifriger wird ihr Studium, und sie betrachten hernach ihre Geistesvollkommenheit in ihrer wissenschaftlichen Kentniß, wie in einem Spiegel.

Die Gewohnheit vermag auch viel über den Charakter. Was anfangs der menschlichen Natur zuwider ist und wogegen sie sich sträubt, das wird ihr, oft wiederholt, bald geläufig, und sogar ein Object

Digitized by Google

ihrer Liebe. Dies zeigt sich am meisten in der körperlichen Diät und auch bey den Geistesthätigkeiten. Wer sich in frühen Jahren an das Weintrinken gewöhnte, wird sich nicht leicht dessen entwöhnen können; und Meynungen, die wir in unsrer Jugend auffaßten, behalten wir oft auch im Alter bey, besonders in Lagen, wo wir, ausserhalb unsern mechanischen und häuslichen Geschäfften, uns nicht viel um das Wahre und Falsche in der menschlichen Erkentniß bekümmern. Hieraus ist zu erklären, daß ganze Völker eine Religionslehre, welche die Individuen schon als Knaben lernten, nicht leicht aufgeben, und diejenigen hassen und schmähen, die davon abweichen, vt manifestum est ex libris praecipue theologorum (quos id minime omnium decet) atrocissimorum conuitiorum plenis; quorum hominum ingenium paci et societati aptum non est. Auch hat es in der Gewohnheit seinen Grund, daß Menschen, die oft und lange unter Gefahren lebten, einen minder furchtsamen Charakter bekommen; Menschen, die lange hohe Ehrenbezeugungen genossen, weniger insolent sind, weil sie schon aufgehört haben, sich selbst zu bewundern.

Die Erfahrung von äussern Schicksalen macht den Charakter mistrauisch und vorsichtig. Wer wenig Erfahrung hat, ist gewöhnlich zutraulich und unbesonnen. Denn der menschliche Geist schreitet durch Schlüsse vom Bekanten zum Unbekanten fort, und kann die Folgen der Dinge in einer weiten Ferne nicht voraussehen, ohne sinnliche Erkentniß d. i. ohne schon von vielen Folgen wirkliche Erfahrung zu haben. Daher komt es, daß häufige unglückliche Schicksale einen kühnen Geist beugen und bessern; öftere vergebliche

Ver-

Digitized by Google

Versuche eine höhere Staffel der Ehre zu erklimmen, die Ehrsucht mindern u. w.

Auch Glücksgüter, wie Reichthum, Adel des Geschlechts, Rang und Macht im State, können die Charaktere gar sehr verändern. Sie machen gemeiniglich die Menschen hochmüthiger; denn wer viel zu bewirken vermag, glaubt, daß ihm mehr erlaubt sey, ist daher zur Beeinträchtigung Anderer geneigter, und minder gestimmt, die Gleichheit der Rechte Anderer mit den seinigen in der Gesellschaft zu beobachten. Das Bewußtseyn, von einem alten edeln Geschlechte abzustammen, macht oft auch den Charakter sanft und geneigt, Andern die gebührende Achtung zu beweisen, weil ein solcher Mensch der Ehre, auf die er bey Andern Anspruch hat, sicher zu seyn glaubt. Ein neu Geadelter pflegt in diesem Stücke mistrauisch zu seyn, eben weil er noch nicht weiß, ob ihm Andere die Achtung erzeigen werden, die er fodert; er ist daher rauh und gebieterisch gegen Niedere, und zu schüchtern und demüthig gegen seines Gleichen.

Die Meynung, welche Jeder von sich selbst hegt, hat auch für den Charakter mancherley Folgen. Diejenigen, welche sich weise dünken, ohne es zu seyn, sind ungeschickt, ihre eigenen Fehler zu verbessern; denn es fällt ihnen gar nicht einmal ein, daß sie Fehler hätten. Hingegen sind sie geneigt, Andere zu tadeln und zu verlachen, und halten Alles für unrecht und abgeschmackt, was nicht mit ihrer Denkart zusammenstimt. So behaupten sie, der Stat werde schlecht regiert, falls er nicht so regiert wird, wie sie es wollen; sie sind daher empfänglich für res novas. Alte Schullehrer sind oft Pedanten und unange-

nehme Gesellschafter, weil sie in ihrem Verhältniße zu den Schulknaben eine hohe Meynung von sich und ihrer Weisheit bekommen, und sich leicht gewöhnen, alle Andere eben so zu censiren, wie sie ihre Schüler zu censiren pflegen. Die Geistlichen verlangen aus eben dem Principe, andere Menschen und selbst Fürsten und Könige zu regieren, weil sie wähnen, daß die Sorge für die Wohlfarth des Volks nicht diesen, sondern ihnen von Gott unmittelbar anvertraut sey, und davon das Volk zu überreden suchen, summo cum periculo civitatis, wie Hobbes in Beziehung auf die damaligen Zeitumstände sehr bedeutend hinzusetzt. Einer ähnlichen Anmaßung, wie die Geistlichen, beschuldigt er auch die Rechtsgelehrten, sofern sie sich nicht darauf einschränken, die Verordnungen des Stats zu erklären, sondern sie auch kritisiren, und sogar selbst sich zu Gesetzgebern aufwerfen wollen.

Das Wort Erzieher, welche ebenfalls sehr viel zur Bildung des Charakters beytragen, nimt Hobbes in einem sehr weitläufigen Sinne. Er versteht darunter alle diejenigen, deren Vorschriften oder Beyspielen Jemand folgt, aus Achtung gegen die Einsicht derselben. Sind die Erzieher gut, so wird auch der Charakter der Jünglinge gut gebildet; sind jene schlecht, so wird auch der Charakter der Zöglinge verderbt werden. Es erhellt hieraus die Pflicht der Eltern, Vormünder und Lehrer, nicht nur den Gemüthern der Jugend gute Vorschriften einzuprägen, sondern sich auch in ihrer Gegenwart durchaus weise, anständig und sittlich gut zu betragen, weil die Jugend sie als Muster betrachtet und ihnen nachahmt. Eben so große und sorgfältige Vorsicht ist auch von den Erziehern auf die Auswahl der Lectüre zu wenden. Hobbes macht hierbey folgende Bemerkung,

kung, die ich mit seinen eigenen Worten hinzufügen will, weil sie auch auf unser Zeitalter Anwendung leidet: Sunt autem libri scripti a civibus Romanis florente Democratia aut recens extincta, nec non a Graecis florente republica Atheniensi, tum praeceptorum tum exemplorum pleni, quibus ingenium vulgi Regibus suis infestum redditur; idque ob nullam aliam causam, quam quod ab hominibus perfidis perpetrata flagitia in illis libris laudari vident, nimirum regicidia, si modo Reges, antequam occidant, Tyrannos vocent. Verum ingenium vulgi corrumpitur adhuc magis a lectione librorum et auditione Concionantium eorum, qui Regnum in Regno, Ecclesiasticum in Civili esse volunt. Hinc enim pro *Cassiis* et *Brutis* oriuntur *Ravilliaci* et *Clementes*, qui cum Reges suos occidendo ambitioni inservirent alienae, Deo se servire arbitrabantur.

Die Art, wie ein Charakter mit Leichtigkeit und ohne inneres Widerstreben handelt, nennt Hobbes die Sitte (mores) desselben. Diese ist entweder gut und heißt Tugend, oder böse und heißt Laster. Weil aber Güter und Uebel von den Menschen verschieden beurtheilt werden, so werden oft dieselben Sitten von Einigen gelobt und von Andern getadelt, und was Jenen Tugenden scheinen, scheinen diesen Laster zu seyn. Hobbes behauptet daher, es gebe so viel verschiedene Regeln der Tugend und des Lasters, als Menschen seyen. Dies sey inzwischen nur von den Menschen überhaupt zu verstehn, nicht von den Menschen als Bürgern in einem State; denn Menschen ausserhalb dem State sind nicht verbunden, ihren gegenseitigen Vorschriften zu folgen; wohl aber Menschen im State, die sich durch Verträge darüber vereinigt haben. Hobbes meynte auch aus diesem Grunde, daß diejenigen keine

Digitized by Google

Wissenschaft der Moral als gültig und verbindlich aufstellen könten, welche den Menschen für sich und ausserhalb der bürgerlichen Gesellschaft betrachteten; indem es hier an einem gewissen Mäaßstabe fehle, nach welchem Tugend und Laster bestimt und erklärt werden könten.

Der gemeinschaftliche Maaßstab für alle Tugenden und Laster kann demnach nur im State existiren; und kann eben deßwegen auch kein anderer seyn, als die Gesetze eines jeden Stats; denn die natürlichen Gesetze werden nach der Errichtung des Stats ein Theil der bürgerlichen. Daß unzählige Staten vorhanden sind und waren, jeder mit andern Gesetzen, hebt diese Behauptung nicht auf. Wie auch die Gesetze beschaffen seyn mögen, so ist die Befolgung derselben auf Seiten der Bürger von jeher für Tugend und ihre Uebertretung für Laster gehalten worden. Wenn also auch Handlungen in einem State gerecht sind, die ein anderer für ungerecht erklärt; so bleibt doch die Gerechtigkeit, (die darin besteht, daß überhaupt die Gesetze in einem State nicht übertreten werden), überall dieselbe. Die moralische Tugend aber, welche einzig durch die bürgerlichen Gesetze gemessen werden kann, ist die Gerechtigkeit und Billigkeit; hingegen diejenige, welche bloß durch natürliche Gesetze bestimt wird, ist die Liebe (charitas). Hierin besteht alle eigentlich moralische Tugend. Was die andern Tugenden betrifft ausser der Gerechtigkeit, die man Cardinaltugenden zu nennen pflegt, die Tapferkeit, Klugheit und Mässigkeit, so sind diese nicht Tugenden der Bürger als Bürger, sondern als Menschen betrachtet, und sie nützen nicht sowohl dem ganzen State, als den individuellen Menschen selbst, welche sie besitzen. Denn

so

so wie der Stat nur durch die Tapferkeit, Klugheit und Mässigkeit guter Bürger erhalten werden kann, so kann er auch nur durch die Tapferkeit, Klugheit und Mässigkeit der Feinde zerstört werden. Die Tapferkeit und Klugheit sind mehr Seelenvermögen, als Güte der Sitten (vis animi potius, quam bonitas morum), und die Mässigkeit ist mehr eine Privation der Laster, welche aus leidenschaftlichen Begierden entspringen, (wodurch die Bürger nicht dem State schaden, sondern sich selbst), als moralische Tugend. Wie es für jeden Bürger ein Privatgut giebt, so giebt es auch für den Stat ein öffentliches Gut. Die Tapferkeit und Klugheit eines Privatmannes, soferne sie bloß diesem selbst nützlich sind, brauchen von dem State oder irgend andern Menschen, für welche sie keinen Nutzen haben, weder gelobt, noch überhaupt für Tugenden gehalten zu werden. Kurz nach Hobbes Lehre de moribus et ingeniis sind diejenigen Charaktere gut, die zur Vereinigung in eine bürgerliche Gesellschaft tauglich sind; und gute Sitten oder moralische Tugenden sind nur diejenigen, wodurch die bürgerliche Gesellschaft am besten erhalten werden kann. Alle diese Tugenden aber bestehn in der Gerechtigkeit und Liebe. Es erhellt hieraus, daß die jenen entgegengesetzten Charaktere böse sind, und daß alle moralische Laster aus der Ungerechtigkeit und dem Mangel an Liebe hervorgehen.

Hobbes wendet sich hierauf zum Begriffe der Religion. Religio, sagt er, est hominum, qui Deum sincere honorant, cultus externus. Unter der aufrichtigen Verehrung Gottes begreift er den Glauben, nicht bloß daß Gott existire, sondern auch daß er der allmächtige und allwissende Schöpfer und Regierer des

Digitized by Google

Universums, und der freye Vertheiler von Glück und Unglück unter die Menschen sey. Die natürliche Religion hat also zwey Haupttheile, wovon der eine den erwähnten Glauben (fides), der andere den äussern Cultus enthält. Die Liebe zu Gott ist nicht dieselbe mit der Liebe zu Menschen. Die leztere drückt immer entweder ein Wohlwollen oder auch eine Begierde des Genusses aus; beydes läßt sich von der Liebe gegen Gott ohne Widersinn nicht behaupten. Gott lieben heißt gerne seine Gebote halten, und Gott fürchten heißt sich vor Sünden hüten auf eine ähnliche Art, wie man sich vor den Gesetzen fürchtet und sie daher nicht übertritt.

Betrifft der religiöse Glaube nicht bloß die Existenz und die Weltregierung Gottes, sondern auch Gegenstände, die über die Fassungskraft der menschlichen Vernunft hinausgehen, so ist er eine Meynung, die von der Autorität desjenigen abhängt, der sie vorträgt. Kann dieser nicht beweisen, daß er seine Erkenntniß auf eine übernatürliche Weise erworben habe, so ist kein Grund vorhanden, warum wir ihm trauen sollen. In Ansehung übernatürlicher Dinge brauchen wir Niemanden Glauben beyzumessen, bevor er nicht selbst etwas Uebernatürliches gethan, d. i. bevor er nicht seine Lehre durch Wunder bestätigt hat; und Individuen, welche sich nicht durch Wunder legitimiren, können hierin gar nicht Glauben von uns fodern. Hobbes zieht aus diesen Prämissen eine merkwürdige Folgerung. Soferne die Religion (ausser der natürlichen) nicht durch einzelne Individuen vorgeschrieben werden kann, und die Wunder längst aufgehört haben, muß sie durch die Gesetze des Stats bestimt und begründet werden. Religio itaque philosophia non est, sed in omni civitate

Lex,

Lex, et propterea non disputanda est, sed implenda. Denn ob man mit Ehrfurcht an Gott denken, ob man ihn lieben und fürchten müsse, darüber kann gar kein Zweifel obwalten; es sind dies Grundwahrheiten, die den Religionen aller Völker gemeinschaftlich sind. Der Streit wird nur über solche Religionsgegenstände geführt, worin ein Individuum von dem andern abweicht, und die also gar nicht zu dem reinen Glauben an Gott gehören. Indem man bey solchen Disputationen eine Wissenschaft von Dingen sucht, von welchen keine Wissenschaft möglich ist, zerstört man den wahren natürlichen Glauben an Gott selbst; denn durch die gesetzte Wissenschaft wird der Glauben aufgehoben, wie durch den gesetzten Genuß die Hoffnung. Quaestiones ergo de natura Dei naturae conditore nimis curiosae sunt, nec operibus pietatis accensendae; et qui disputant de Deo, non tam Deo fidem, (cui jam omnes credunt), quam sibimet ipsis conciliare cupiunt.

Wenn Gott lieben und fürchten so viel heißt, als seine Gebote gerne befolgen und sich vor Uebertretung derselben hüten; so entsteht die Frage: Woher man wissen könne, was Gott geboten habe? Die Antwort ist: Gott hat sich dem Menschen durch die Vernunft desselben geoffenbart, und hat ihm das Gesetz in das Herz geschrieben: Niemanden etwas zu thun, was er selbst, falls es ihm von Andern wiederführe, für ungerecht und unbillig halten würde. In dieser Vorschrift ist die ganze bürgerliche Gerechtigkeit, und Verbindlichkeit gegen Gott enthalten. Die Vorstellungsart, welche **Hobbes** bey dieser Gelegenheit von der Versöhnung Gottes wegen der Sünden der Menschen äussert, bezieht sich auf die positive Theologie, und gehört nicht hierher.

Digitized by Google

Ein Wesen verehren heißt: durch Dienste und Arbeit sich dasselbe geneigt und wohlthätig machen. Eben dieser Begriff gilt auch von der menschlichen Verehrung Gottes, die in solchen Handlungen besteht, welche Zeichen der Frömmigkeit gegen Gott sind. Die Verehrung Gottes kann aber privat und öffentlich seyn; jene beruht auf der Willkühr der Individuen; diese auf den Gesetzen des Stats. Der religiöse Privatcultus eines oder auch mehrer Menschen kann ohne Cärемonien seyn; (denn z. B. sich aus tiefer Demuth vor dem unsichtbaren höchsten Wesen niederwerfen, liegt in der Natur der Anbetung Gottes, und ist nicht als Cärеmonie zu betrachten); der öffentliche Gottesdienst aber bedarf der Cärеmonien durchaus. Diese hangen aber nicht von der Willkühr der Individuen ab, sondern müssen dem Orte, der Zeit, und ihrer besondern Beschaffenheit nach durch die Gesetze des Stats bestimt werden. Da nun die Gesetze des Stats hierüber sich auf die Begriffe vom Anständigen und Schicklichen gründen, welche in einem Volke herschend sind; so ist nicht zu verwundern, daß die Art des Gottesdienstes bey verschiedenen Völkern eine so große Verschiedenheit hat. Von Gott unmittelbar selbst ist nur der jüdische Cultus angeordnet; bey den übrigen Völkern sind die Cärеmonien mehr oder minder vernünftig; aber sie zu beobachten, so weit sie durch die Gesetze des States eingeführt sind, wird bey allen Völkern für vernünftig gehalten.

Dem vernünftigen religiösen Cultus ist der abergläubische oder phantastische entgegengesetzt. Zu jenem kann man rechnen Gebete, Dankfeste, öffentliche Buß- und Fasttage, Weihgeschenke, von denen die Priester unterhalten werden u. dgl. Dieser ist so mannichfaltig, daß die

Digitized by Google

die verschiedenen Arten desselben gar nicht specificirt werden können. In Beziehung auf die Gesinnungen der Menschen bey der Gottesverehrung überhaupt macht Hobbes eine sehr wahre und feine Bemerkung. Die Absicht alles Gottesdienstes sowohl für den Stat als für die Individuen ist, sich die Gottheit geneigt zu machen. Allein damit sind die Menschen noch nicht zufrieden. Sie denken: "Gott wird uns vielleicht Güter schenken, aber gerade nicht solche, die wir wünschen; er wird Uebel von uns abwenden, aber durch unsere Klugheit. O daß wir wüßten, was für Güter er uns zuzuwenden denkt, und was für Uebel unter seiner Waltung uns bedrohen!" Die Menschen verehren deßwegen die Gottheit immer so, als ob sie an der Weisheit und Güte derselben zweifelten. Hierin liegt der Grund eines vielfachen religiösen Aberglaubens, insbesondre der Anhänglichkeit des großen Haufens an Magier, Astrologen und Propheten.

Es giebt vornehmlich zwey Dinge, welche die Religionen verändern und verderben, die beyde von den Priestern herrühren: ungereimte Dogmen, und Sitten, die mit der Religion, welche gelehrt wird, im Widerspruche stehen. Die verschmitzten Häupter der römischen Kirche haben sich gröblich geirrt, wenn sie die Unwissenheit des großen Haufens so misbrauchen zu können wähnten, daß sie denselben für die Zukunft davon überreden könten, daß Widersprüche keine Widersprüche seyen. Das Volk wird nach und nach aufgeklärter, und lernt den Sinn oder Unsinn von Dogmen beurtheilen. Findet es die Dogmen sinnlos, oder weiß es dieselben nicht nach allen Begriffen der gesunden Vernunft zu reimen; so ist eine Verachtung des ganzen dogmatischen Religionssystems davon eine na-

türli

türliche und nothwendige Folge. Vollends ist es eine Thorheit, den grossen Hausen für so dumm zu halten, daß er nicht die Achtung gegen religiöse Vorschriften verliert, sobald er bemerkt, daß diejenigen selbst, welche sie lehren, sie am häufigsten vernachlässigen und übertreten *).

Da Hobbes dem State einen so großen Einfluß auf das praktische Verhalten einräumte, daß er selbst die positive Religion und die Art der äussern öffentlichen Ausübung derselben ihm untergeordnet wissen wollte; so ist nicht zu verwundern, daß seine ganze praktische Philosophie gewissermaßen den Charakter eines Statsrechts, jedoch im weitern Sinne des Worts, erhalten hat. Die beyden Werke desselben de Cive und der Leviathan **) haben einerley Gegenstand; nur ist die Behandlung verschieden. Das erste besteht aus drey Abschnitten: über die Freyheit oder das Verhältniß der Menschen im Naturstande; über den Stat; und über die Kirche. Das andere betrifft ebenfalls in vier Abschnitten den Menschen überhaupt, den Stat, die christliche Kirche, und das Reich der Finsterniß. Den Namen Leviathan braucht Hobbes metaphorisch, sofern der Stat mit einem großen künstlich zusammengesetzten Thiere verglichen werden kann.

Das Naturrecht und allgemeine Statsrecht des Hobbes läßt sich auf folgende Hauptsätze zurückführen: Erstlich: Der Ursprung aller bürgerlichen

*) Ibid. cap. XIV.

**) *Hobbes*: Elementorum philosophiae Sectio Tertia: *de Cive* — *Ejusd. Leviathan* sive de materia, forma et potestate civitatis ecclesiasticae et civilis; in den Opp. philos.

Digitized by Google

lichen Gesellschaft rührt her aus gegenseitiger Furcht: Denn jede Gesellschaft wird des eigenen Vortheiles oder des eigenen Ruhmes wegen geschlossen, also aus Eigennutze, nicht aus Liebe zu Andern. Nun können aber weder der eigene Vortheil noch die Ehre erlangt oder behauptet werden, wenn nicht Sicherheit vor Andern statt findet; diese können die einzelnen Individuen sich nicht selbst gewähren; also werden sie durch die Furcht vor einander bewogen, sich in eine gesellschaftliche Verbindung zur Sicherheit einzulassen. Zweytens: Die Ursache der gegenseitigen Furcht der Menschen ist theils ihre natürliche Gleichheit, theils der gegenseitige Hang, einander zu beleidigen. Die natürliche Gleichheit beweist Hobbes auf eine eigene Art: Aequales sunt, sagt er, qui aequalia contra se invicem possunt. At qui maxima possunt, nimirum occidere, aequalia possunt. Sunt igitur omnes homines natura inter se aequales. Den Willen zu beleidigen haben im Naturstande alle Menschen; aber nicht aus demselben Grunde; bald suchen sie sich dadurch gegen die Anmaßungen des Andern zu sichern; bald maaßen sie sich selbst größere Rechte und Vorzüge an, als ihnen gebühren. Andere Ursachen zu gegenseitigen Beleidigungen unter den Menschen sind die Verschiedenheit der Denkart und das Streben mehrer nach denselben Dingen. Es ist dem Menschen verhaßt, nicht bloß wenn ein Anderer seine Meynungen bestreitet, sondern selbst, wenn dieser nicht ihnen beypflichtet; dies letztere ist immer so viel, als ob der Andere ihn stillschweigend eines Irrthums beschuldige; und wenn der Andere in vielen Dingen von seiner Meynung abweicht, so giebt er dadurch zu verstehen, daß er ihn für einen Thoren halte, und so erbittert er ihn. Es erhellt dies schon daraus, daß wohl keine heftigere

Kriege

Kriege geführt werden, als unter Secten derselben Religion, und unter Factionen desselben Stats, wo doch bey jenen der Streit im Grunde Verschiedenheit der Lehren, und bey diesen Verschiedenheit der politischen Maximen betrifft. Alles Vergnügen und alle frohe Thätigkeit des Menschen beruht darauf, daß er etwas besitze, was sein Selbstgefühl in Vergleichung mit Andern belebt und erhöht; wo also dieses Selbstgefühl zu hoch steigt oder verletzt wird, da sind Neigung zum Beleidigen und umgekehrt reizbare Empfänglichkeit für Beleidigungen unvermeidlich. Nicht minder lehrt die Erfahrung, daß mehr Menschen nach denselben Dingen trachten, die sie doch nicht gemeinschaftlich besitzen und genießen, und auch nicht mit einander theilen können. Also bleibt nichts übrig, als daß der Stärkere sich der begehrten Dinge bemächtige. Wer aber der Stärkere sey, kann lediglich durch Kampf entschieden werden.

Drittens: Es ist natürlich, daß der Mensch gegen so viele Gefahren, die ihn bedrohen, sich zu schützen und zu vertheidigen suche. Was aber der natürlichen Vernunft gemäß ist, das nennen alle recht; denn unter dem Rechte wird nichts anderes verstanden, als die Freyheit, die jeder hat, sich seiner natürlichen Kräfte und Fähigkeiten nach richtiger Vernunfteinsicht zu bedienen. Das erste Princip des Naturrechts ist also: Jeder darf sein Leben und seine Glieder erhalten und schützen, so gut er kann. Da aber das Recht zu einem Zwecke vergeblich seyn würde, wenn der Gebrauch der Mittel zur Erreichung des Zwecks verboten wäre, so folgt aus jenem Principe, daß Jeder auch das Recht habe, alle Mittel anzuwenden, und alle Handlungen

zu

Digitized by Google

zu verrichten, ohne welche er sich nicht zu erhalten vermag. Was für Mittel und Handlungen nun zu dem Zwecke tauglich und anwendbar sind, das kann im Naturstande nur ein Jeder selbst beurtheilen, sofern hier alle Menschen einander gleich sind.

Viertens: Die Natur hat ursprünglich jedem Menschen ein Recht auf alle Dinge ertheilt. Dieses Recht Aller auf Alles ist aber dem Menschen unnütz. Denn die Wirkung dieses Rechts ist fast dieselbe, als ob gar kein Recht existirte, weil, wenn Jemand auch etwas für das Seinige erklären und behalten will, sein Nachbar ein Recht hat, dasselbe zu thun, wodurch die Möglichkeit alles Eigenthums aufgehoben wird. Wenn man nun zu den Ursachen, welche einen Hang der Menschen einander zu beleidigen, erzeugen, noch jenes Recht Aller auf Alles hinzunimt, aus welchem ein beständiges Mistrauen des Einen gegen den Andern entspringen muß, und zugleich die Schwierigkeit der Vertheidigung und Sicherung vor den Angriffen Anderer erwägt; so wird klar, daß der Naturstand der Menschen, bevor sie in eine bürgerliche Verbindung treten, ein Stand des Krieges Aller gegen Alle sey.

Fünftens: Daß durch den ewigen Krieg weder der einzelne Mensch, noch das Menschengeschlecht überhaupt erhalten werden könne, fällt in die Augen. Im Naturstande aber muß der Krieg ewig dauern; denn selbst der Sieger bleibt immer in Gefahr, von neuem angegriffen zu werden, zumal wenn ihn Alter, Krankheit, oder andere Umstände geschwächt haben. Einen Beleg hiezu liefern die Stämme der Americanischen

Wil-

Digitized by Google

Wilden, die sich einander so lange befehden, bis sie sich gegenseitig ganz aufgerieben haben. Jeder also, welcher glaubt in einem Naturstande bleiben zu müssen, worin Allen Alles erlaubt ist, widerspricht sich selbst und seinem natürlichsten Interesse. Denn Jeder wünscht seinen Naturtrieben gemäß das Gute; Niemand aber kann den Krieg, der vom Naturstande unzertrennlich ist, für ein Gut halten. Daher komt es, daß die Menschen durch die gegenseitige Furcht bewogen werden, den Naturstand zu verlassen, und sich in Gesellschaften zu vereinigen, damit wenigstens der Krieg nicht von Allen gegen Alle, und nicht von Einzelnen ohne Hülfe Anderer gegen etwanige Feinde geführt werde.

Sechstens: Die gesellschaftliche Verbindung wird bewirkt entweder durch Gewalt; oder durch freye Einwilligung. Im erstern Falle nöthigt der Sieger den Besiegten, ihm unterthan zu seyn, durch Drohung ihn zu tödten oder zu mishandeln. Im andern Falle entsteht die Gesellschaft durch einen Zweck, welchen die Mitglieder gemeinschaftlich zu erreichen streben. Der Sieger kann aber den Besiegten, so wie der Stärkere den Schwächern, der Gesunde und Kraftvolle den Kranken, der Erwachsene das Kind, zur Sicherheitsleistung seines künftigen Gehorsams, falls dieser nicht lieber sterben will, von Rechts wegen zwingen. Denn da das Recht uns selbst nach Willkühr zu vertheidigen sich auf unsere Gefahr, und die Gefahr auf die Gleichheit der Menschen sich gründet; so ist es vernunftmäßiger und sichert mehr unsre Erhaltung, wenn wir uns des gegenwärtigen Vortheils bedienen, und uns dadurch Sicherheit verschaffen, daß der Andere seinen Gehorsam für die Zukunft verbürgen muß, als wenn wir dem überwundenen

denen

denen Feinde seine Freyheit geben und ihn neue Kräfte sammeln lassen, wo unsre Sicherheit hernach abermals von dem ungewissen Ausgange eines neuen Kampfes abhängt. Im Gegentheile läßt sich nichts Ungereimteres denken, als einen Schwachen, den man in seiner Gewalt hat, stärker als man selbst ist und seinen Feind werden zu lassen. Es ergiebt sich hieraus, daß im Naturstande eine gewisse und unwiderstehliche Macht ein Recht verleihe, diejenigen zu beherschen, welche nicht widerstehen können; so daß mit der Allmacht eben deßwegen ein Recht, Alles zu thun, wesentlich und unmittelbar verbunden ist.

Siebentens: Es giebt ein praktisches Naturgesetz für den Menschen. Dieses ist eine Vorschrift der gesunden Vernunft (dictamen rectae rationis) in Beziehung auf dasjenige, was zur Erhaltung unser selbst zu thun und zu lassen ist. Sie lautet so: Suche den Frieden, so weit Du ihn erhalten kannst, und wo Du ihn nicht erhalten kannst, suche die Mittel zum Kriege. Aus diesem Grundsatze fließt aber ein andrer: Das Recht aller Menschen auf alle Dinge läßt sich nicht erhalten; sondern einige Rechte müssen auf Andere übertragen oder aufgegeben werden. Wird diese Regel nicht befolgt, so ist der Krieg unvermeidlich.

Achtens: Wenn zwey oder mehrere einander gegenseitig Rechte übertragen, so heißt diese Handlung ein Vertrag. Bezieht sich der Vertrag auf eine künftig zu leistende Handlung, so wird durch das Versprechen des Paciscenten seine Freyheit, nicht zu lei-

Digitized by Google

sten, aufgehoben, und mithin ist das Versprechen verbindlich; denn wo die Freyheit aufhört, fängt sogleich die Verbindlichkeit an. Im Naturstande werden inzwischen vergeblich Verträge geschlossen; diese können erst im State Unverbrüchlichkeit erhalten. Niemand kann übrigens durch einen Vertrag zu etwas Unmöglichem verpflichtet werden. Gleichwohl schließen wir oft Verträge, deren Ausführung, indem wir sie schließen, von uns für möglich gehalten wird, die aber hernach als unmöglich erscheint; dann sind wir doch hierdurch nicht ganz von aller Verbindlichkeit befreyt; aber wir brauchen auch nur das Aeusserste zu versuchen, um die Erfüllung des Vertrags zu bewirken. Verträge, die aus Furcht vor dem Tode geschlossen werden, sind im Naturstande nicht ungültig. Wollte man sie deßwegen für ungültig erklären, weil sie aus Furcht geschlossen sind, so würden alle Verträge ungültig, wodurch die Menschen sich zur bürgerlichen Gesellschaft vereinigen und Gesetze begründen; denn auch diese sind durch Furcht veranlaßt worden. Es ist ein allgemeiner und wahrer Grundsatz, daß die Verträge verbindlich sind, wenn die Leistung angenommen, und der Gegenstand des Versprechens erlaubt ist. Nun ist es aber erlaubt, zur Rettung seines Lebens Jemandem etwas zu versprechen, und ihm von dem Seinigen zu geben, was man will, sollte es auch ein Räuber seyn; der Vertrag mit dem Räuber, ihm für die Schonung des Lebens demnächst eine Summe zu zahlen, hat also Verbindlichkeit. Durch die bürgerlichen Gesetze kann aber dieses abgeändert werden.

Neuntens: Hobbes geht nun weiter die dem obersten praktischen Naturgesetze untergeordneten Regeln durch. Er vermischt und verwirrt diese aber mit mora-

ralis

Digitized by Google

ralischen Vorschriften, so wie er denn überhaupt Naturrecht und Moral identificirte, und die Tugenden bloß für Handlungsweisen den natürlichen oder bürgerlichen Rechtsgesetzen gemäß erklärte. Jene subalterne Regeln sind folgende: Niemanden geschieht Unrecht, wenn man thut, was er verlangte. — Du darfst nicht undankbar seyn, weil Du dadurch das Vertrauen und Wohlwollen Anderer aufhebst, und den Krieg herbeyführst. — Du sollst dem Andern leisten, was Du nach Deinen Kräften und Umständen ihm zu leisten vermagst. — Du sollst dem Andern seine Fehler und Beleidigungen verzeihen, (jedoch so, daß Du Dich in der Zukunft vor ähnlichen sicherst); denn dadurch beförderst und sicherst Du den Frieden. — Bey der Rache oder Strafe wegen empfangener Beleidigungen siehe nicht auf das erlittene Uebel, sondern auf das künftige Gute, welches Du durch Dein Betragen erreichen kannst. — Drücke gegen den Andern weder durch Thaten, noch durch Worte oder Gebehrden, Haß und Verachtung aus. — Die Rechte, welche Du für Dich selbst foderst, gewähre auch jedem Andern. — Hast Du die Rechte Anderer zu entscheiden, so entscheide unparteyisch. — Was sich nicht theilen läßt, brauche mit Andern gemeinschaftlich, und überlaß, wenn die Quantität der Sache es erlaubt, Andern so viel davon als sie wollen; kann das nicht geschehen, so beobachte einen der Zahl der Theilnehmer angemessenen Gebrauch. Hierbey kann auch das Loos, wenn der Gebrauch ausschliessend oder vorzugsweise gestattet seyn soll, zu Hülfe genommen werden. — Die Erstgeburt und die erste Occupation geben ein Vorrecht. — Vermittler des Friedens sind unverletzlich. — Wenn Streitigkeiten über Rechte entstehen, müssen die Streitenden sich dem Ausspruche eines Schiedsrichters unterwerfen.

sen. Es darf Niemand Richter seyn in seiner eigenen Sache. Auch kann Niemand Schiedsrichter seyn, der bey dem Gewinne der einen Partey mehr Vortheil und Ruhm zu erwarten hat, als bey dem Gewinne der andern. — Wo gewisse Zeichen eines Factums fehlen, muß nach unparteyischen Zeugen entschieden werden. — Niemand darf sich betrinken, weil er dadurch in Gefahr geräth, den Frieden mit seinen Nachbarn zu stören *). —

Zehntens: Die angeführten bloß natürlichen Vernunftgesetze sind zur Erhaltung des Friedens durchaus unzureichend. Denn da alle Handlungen des Menschen durch seinen Willen, und sein Willen durch Furcht und Hoffnung bestimt werden; so wird er jene Gesetze übertreten, sobald er sich von der Uebertretung derselben ein größeres Gut oder ein kleineres Uebel verspricht. Die Hoffnung seiner Sicherheit und Erhaltung beruht also für einen Jeden lediglich darauf, daß er durch eigene Kräfte und künstliche Mittel seinem Nebenmenschen entweder offenbar oder heimlich zuvorkomme. Es fließt hieraus, daß auch die Erkentniß der natürlichen praktischen Gesetze nicht gleich einem Jeden die gewünschte Sicherheit verschaffe; und daß ein Jeder das ursprüngliche Recht behalte, sich auf eine ihm gut scheinende Art in Sicherheit zu setzen, so lange er noch den Angriff Anderer zu fürchten hat; d. i. Jeder behält in diesem Falle das Recht zum Kriege gegen Alle; das Naturgesetz kann weiter nichts von ihm fodern, als daß er zum Frieden bereit sey, sobald dieser zu erlangen steht.

Elftens: Da nun zur Erhaltung des Friedens und zur Ausübung der natürlichen praktischen Gesetze die

*) *Hobbes* de Cive cap. 2. 3.

Digitized by Google

die Sicherheit nothwendig ist, so muß auf ein Mittel zur Bewirkung derselben gedacht werden. Die Vereinigung Weniger ist dazu nicht hinlänglich; es müssen also wenigstens so viel Menschen sich verbinden, daß sie des Sieges über angreifende Feinde gewiß seyn können. Diese Gesellschaft muß aber unter sich über die beste Art der Vertheidigung einig seyn. Eine zufällige Uebereinstimmung der Absichten und Gesinnungen ist hierzu wiederum nicht genug; denn diese Uebereinstimmung kann aufhören, und hört bey einer großen Menge verbundener Menschen sehr leicht auf; dann würde die Anarchie, der man ausweichen wollte, dieselbe seyn. Folglich muß eine Einrichtung getroffen werden, daß diejenigen, die einmal sich für den gemeinschaftlichen Zweck der Bewirkung des Friedens und der gegenseitigen Hülfleistung verbunden haben, hernach, wenn etwa ihr Privatinteresse mit dem gemeinschaftlichen Zwecke disharmonirt, doch durch die Furcht gehindert werden, diesen Zweck zu vereiteln und sich von der Gesellschaft zu trennen.

Zur Erreichung der Sicherheit und des Friedens muß in Ansehung der Mittel Ein Wille Aller seyn. Dieser kann aber nicht statt finden, wenn nicht ein Jeder seinen Willen dem Willen eines Andern, oder dem Willen eines Ausschusses so unterwirft, daß das für den allgemeinen Willen gilt, was dieser will. Eine solche Unterwerfung des Privatwillens geschieht durch einen Vertrag, in welchem die Individuen sich anheischig machen, daß sie sich dem allgemeinen Willen nie widersetzen wollen. Damit überträgt das Individuum dem allgemeinen Willen ein Recht auf seine Kräfte und Vermögen, und da alle Individuen dasselbe thun,

 so

Digitized by Google

so bekomt derjenige, welcher den allgemeinen Willen ausübt, eine so große Macht, daß er izt den Privatwillen der Individuen zur Einigkeit zwingen kann.

Zwölftens. Eine Verbindung von Menschen, in welcher die Privatwillen einem allgemeinen Willen unterworfen sind, heißt eine bürgerliche Gesellschaft oder ein Stat. Derjenige, der den allgemeinen Willen ausübt, hat die höchste Gewalt oder die Majestät, und ist der Oberherr oder Regent; derjenige, dessen Wille untergeordnet ist, heißt Unterthan. So lange noch kein Stat existirte, hatte Jeder das Recht, selbst für seine Sicherheit zu sorgen, und auch seine streitigen Rechte nach eigner Einsicht zu entscheiden. Sobald aber der Stat errichtet ist, sind auch das Schwerdt der Gerechtigkeit und des Krieges, die Beurtheilung und Entscheidung streitiger Rechte, die Rechte der Gesetzgebung, der Ernennung der obrigkeitlichen Personen und Beamten des Stats, der Untersuchung der Lehren, in den Händen dessen, der die höchste Gewalt hat. Der Regent ist eben dadurch, daß er die höchste Gewalt besitzt, unverletzlich und unstrafbar; er ist nicht an die Gesetze des Stats gebunden; seine Gewalt kann auch niemals von Rechts wegen durch Uebereinstimmung derer aufgelöst werden, deren Vertrag sie begründet hat. Das letzte bewies Hobbes daraus, daß die Bürger einmal ihren Privatwillen dem Regenten untergeordnet haben, also niemals über die Existenz des Regenten oder des allgemeinen Willens im State disponiren können. Dazu komt, daß nach aller Erfahrung nie eine Uebereinstimmung der sämtlichen Unterthanen zur Aufhebung einer Statsverfassung statt findet; denn wenn nur ein einziger Unterthan dagegen wäre, so würde die Statsverfassung nicht

nicht abgeändert werden dürfen. Daß die Majorität entscheide, ist eine willkührliche Behauptung. Ferner die Revolution könte nur durch Tumult zu Stande kommen; jeder Tumult aber ist Empörung und widerrechtlich. Daß aber der Regent selbst das Volk zusammenberufen sollte, um dasselbe über die Auflösung seiner Herschaft entscheiden zu lassen, ist ganz undenkbar.

Dreyzehntens: Es giebt nur drey Arten der Statsverfassung, Demokratie, Aristokratie und Monarchie; denn die Oligarchie ist nicht von der Aristokratie, und die Tyrannis nicht von der Monarchie verschieden, und die Anarchie ist gar kein Stat. Die Verschiedenheit der Statsverfassungen kann nehmlich nur aus der Verschiedenheit der Personen entspringen, welchen die höchste Gewalt übertragen ist; diese sind aber entweder Ein Mensch, oder eine Gesellschaft von mehr Menschen, und diese kann wiederum aus allen Bürgern, oder auch nur aus einem Theile derselben bestehn. Eine sogenannte gemischte Statsverfassung ist nach Hobbes ein sich widersprechender Begriff; denn wenn die höchste Gewalt auf eine solche Art getheilt ist, daß die Personen, welche diese einzelnen Theile derselben besitzen, einander entgegenwirken können, so wird die Einheit des allgemeinen Willens im State dadurch aufgehoben.

Zu der Demokratie ist nothwendig, daß bestimte Zeiten und Oerter für die Zusammenkünfte des Volks ausgemacht sind; denn so wie sich das Volk getrennt hat, ist der regierende Körper gleichsam aufgelöst; und die Zusammenkünfte müssen auch in so kurzen Zeiträumen auf einander folgen, daß in der Zwischenzeit

zeit nichts geschehen kann, was den Stat in Gefahr bringt. In der Demokratie übrigens macht jeder sich seinen Mitbürgern verbindlich, daß er mit ihnen dem ganzen Volke gehorchen wolle; das ganze Volk selbst aber ist Niemanden verbindlich.

Die Aristokratie hat ihren Ursprung aus der Demokratie, welche ihre Rechte auf jene überträgt. Es ist hier insbesondre merkwürdig, daß die Aristokraten nicht mit den übrigen Mitbürgern pacisciren, daß sie der Aristokratie Gehorsam leisten wollen; vielmehr sind sie weder irgend einem Bürger, noch dem ganzen Volke verbindlich. Auch die Aristokraten müssen bestimte Zeiten und Oerter ihrer Zusammenkünfte haben, und die Zusammenkünfte dürfen nicht durch große Zeiträume getrennt seyn, damit keine Anarchie entstehe.

Die Monarchie hat ihren Ursprung von dem Volke, welches die höchste Gewalt auf Einen Menschen überträgt. Quod cum factum est, sagt Hobbes, *populus* non amplius est *persona* vna, sed *dissoluta multitudo*, quippe quae vna erat virtute tantum *summi imperii*, quod jam a se in hunc transtulerunt. Der Monarch ist also Niemanden wegen der übernommenen höchsten Gewalt verbindlich; denn er bekomt zwar die höchste Gewalt vom Volke; aber das Volk hört unmittelbar nachdem dieses geschehen ist auf, eine Person zu seyn; und so wie die Person aufhört, hört auch alle Verbindlichkeit gegen dieselbe auf. Zwischen der Monarchie und der Aristokratie oder Demokratie ist der Unterschied, daß in den beyden leztern zu gewissen Zeiten und an gewissen Oertern die Optimaten oder das Volk zusammenkommen müssen, um über die Regierung des Stats zu deliberiren; hingegen der Monarch

arch hat immer und unmittelbar und überall die Ausübung der höchsten Gewalt. Sofern der Monarch Niemanden verbindlich ist, kann er auch Niemanden beleidigen, ob er gleich gegen die natürlichen Gesetze eben so wohl, wie jeder andere Mensch, wie die Optimaten, und wie das ganze Volk fehlen kann. Ist der Monarch gewählt worden, ohne daß zugleich die Zeit seiner Herrschaft bestimt ist, so kann er sich selbst seinen Nachfolger ernennen. Denn wie vorher das Volk die höchste Gewalt hatte, und diese dem Monarchen übertrug, so hat itzt der Monarch dieselbe und kann sie übertragen, wem er will; er hat also nicht bloß den Besitz der höchsten Gewalt, sondern auch das Recht der Bestimmung der Thronfolge. Wird aber dem Monarchen die höchste Gewalt nur auf eine Zeitlang eingeräumt, so verhält es sich anders. Es komt hier darauf an: ob das Volk sich das Recht vorbehalten habe, oder nicht, zu gewissen Zeiten zusammenzukommen? ferner ob diese Zusammenkunft bestimt ist vor Ablauf der Zeit, für welche dem Regenten die höchste Gewalt eingeräumt worden? ob endlich das Volk nach Willkühr des temporären Regenten versammelt seyn will, oder nicht? Angenommen, das Volk habe einem Monarchen die höchste Gewalt auf Lebenszeit übertragen, ohne wegen der Zusammenkunft zu einer neuen Wahl nach dem Tode dieses etwas festzusetzen; so ist das Volk keine Person mehr, sondern eine zerstreute Menge; und da kann jedes Individuum nach dem Tode des Regenten vermöge seines natürlichen Rechts eine Faction bilden, und sich die höchste Gewalt anmaaßen, wie es thunlich findet. Damit also durch den Tod des temporären Regenten der Stat nicht aufgelöst werde, ist es Pflicht desselben, Ort und Zeit zu einer Volksversammlung zu bestimmen, um einen neuen Regenten

auf seinen Todesfall zu ernennen, oder auch selbst einen Thronfolger anzuordnen, was ihm in dem gegebnen Falle auch frey steht. Hat aber das Volk wegen der Zusammenkunft zur Wahl des neuen Regenten nach dem Tode des alten etwas angeordnet, so ist, wenn der Tod des alten Regenten eintritt, die höchste Gewalt im Volke consolidirt, nicht durch einen neuen Act der Bürger, sondern durch ein vorher bestimmtes Recht. Denn in der ganzen Zwischenzeit, da der alte Regent regierte, war die höchste Gewalt als Eigenthum beym Volke; nur der Gebrauch oder die Ausübung derselben war bey dem temporären Regenten usufructuarisch. Der Regent war da nicht als Inhaber der höchsten Gewalt, sondern lediglich als der erste Beamte des Volks anzusehen. Hat endlich das Volk dem temporären Monarchen das Recht verliehen, die Volksversammlung willkührlich zu berufen, so ist die Gewalt jenes unumschränkt, und die Person des Volks ist dadurch gänzlich aufgelöset; denn es ist nicht mehr in der Macht der Bürger, daß sich der Stat im Volke wieder darstelle, wofern es der Regent als Inhaber der höchsten Gewalt nicht will. Es kann auch dem Volke gar nichts helfen, wenn der Regent eine Berufung der Volksversammlung zu gewissen Zeiten verspricht, weil es immer von seinem Willen abhängt, ob er das Versprechen halte oder nicht, da die Person des Volks, welcher er versprach, zu existiren aufgehört hat, mithin eben dadurch seine Verbindlichkeit wegfällt. In diesem Falle kann demnach der temporäre Monarch es auch mit der Thronfolge halten nach seinem eigenen Gutdünken.

Vierzehntens. Die Unterthanen können von ihrer Verbindlichkeit gegen den Regenten nur befreyt wer-

Digitized by Google

werden: a) wenn dieser freywillig abdankt, und sein Recht auf die höchste Gewalt nicht einem Andern überträgt, sondern gänzlich derelinquirt; so daß nun jeder Bürger in den Naturstand zurück versetzt wird; b) wenn der Stat in die Gewalt der Feinde komt, und diesen nicht mehr widerstanden werden kann; denn da die Bürger nur deßwegen den Stat bildeten, um vor dem Feinde gesichert zu seyn, und bloß zu diesem Zwecke Verbindlichkeiten gegen den Regenten übernahmen, so sind sie ihrer Verbindlichkeiten entledigt, wenn der Regent sie nicht mehr zu schützen vermag; c) in der Monarchie, wenn überall kein Thronfolger existirt; (denn in der Aristokratie und Demokratie kann dieser nie fehlen). Einzelne Unterthanen können von ihren Verbindlichkeiten gegen den Regenten frey werden, entweder, wenn sie mit Erlaubniß desselben auswandern, oder wenn er sie aus dem State verweiset. Hobbes entwickelt hierauf das Recht des Herrn gegen den Knecht, der Eltern gegen die Kinder, und den Charakter eines Patrimonialreichs, was ich übergehe.

Funfzehntens: Es entsteht die Frage: welche der drey Statsverfassungen, ob die Monarchie, oder Aristokratie, oder Demokratie dem Zwecke des Stats, der Erhaltung des Friedens, am besten entspreche *)?

Vorläufig läßt sich auch untersuchen, was für Vortheile der Stat überhaupt vor dem Naturstande gewähre? Im Naturstande hat Jeder zwar die unbeschränkteste Freyheit; aber damit ist ihm nichts geholfen; denn so wie er selbst nach Willkühr handeln darf, so ist er auch der Willkühr Anderer wiederum ausgesetzt; im State behält jeder so viel Freyheit, wie

*) Ibid. cap. 10.

Digitized by Google

wie zum ruhigen und glücklichen Leben nöthig ist, und den übrigen wird so viel Freyheit genommen, daß sie nicht mehr zu fürchten sind. Im Naturstande hat Jeder ein Recht auf Alles, ohne doch etwas als Eigenthum gebrauchen zu können; im State genießt jeder seines bestimten Eigenthums mit Sicherheit. Im Naturstande kann Jeder von Jedem von Rechtswegen beraubt und getödtet werden; im State kann dieses nur von Einem (dem Regenten) geschehen. Im Naturstande werden wir nur durch unsre eigenen Kräfte geschützt; im State durch die Kräfte Aller. Im Naturstande ist Niemand der Früchte seiner Industrie gewiß; wohl aber im State. Im Naturstande herschen Leidenschaften, Krieg, Furcht, Armuth, Einsamkeit, Barbarey, Unwissenheit und Wildheit; im State herschen die Vernunft, der Friede, die Sicherheit, der Ueberfluß, die Geselligkeit, die Eleganz, Wissenschaft und Wohlwollen.

Von den drey Statsverfassungen, der Monarchie, Aristokratie und Demokratie, ist offenbar die Monarchie die beste. Es erhellt dieses schon daraus, meynt Hobbes, daß auch das Universum von Einem Gotte regiert werde; daß die ältesten Völker die monarchische Verfassung allen übrigen vorgezogen, und den Willen der Könige als ihr Gesetz anerkannt hätten; daß die von Gott nach der Schöpfung angeordnete väterliche Oberherrschaft monarchisch gewesen sey; und daß alle übrige Statsverfassungen nach Auflösung der monarchischen aus den Trümmern dieser zusammengesetzt worden. Inzwischen giebt Hobbes zu, daß diese historischen Gründe seinen Satz nicht hinlänglich beweisen; er sucht ihn also aus der Vergleichung der Vortheile und Nachtheile darzuthun, welche mit

jeder der genannten Statsverfassungen verbunden sind. Daß in der Monarchie nur Einer herscht, kann dieser nicht zum Vorwurfe gereichen. Exceptionem hanc contra *vnum* suggerit inuidia, dum vident vnum habere, quod omnes cupiunt. Diejenigen, welche die Monarchie aus diesem Grunde tadeln, würden auch mit der Aristokratie unzufrieden seyn, sobald sie nicht selbst zu den Aristokraten gehörten. Jener Vorwurf trifft also den Menschen, nicht die Einheit, und nun ist die Frage, ob die Bürger größere Vortheile unter der Regierung Eines oder mehrer Menschen genießen?

Zu den drückenden Lasten einer höchsten Gewalt im State gehört, daß der Regent ausser den öffentlichen Abgaben, deren er für die Zwecke des Stats bedarf, auch noch andere auflegen kann, um seine Kinder, Verwandten und Günstlinge zu bereichern. Allein diese Last ist in der Monarchie immer noch erträglicher, als in der Demokratie. In jener sucht nur Einer seine Anhänger zu bereichern; in dieser suchen es die Demagogen, so viel ihrer sind, und deren täglich neue entstehen. Der Monarch kann seinen Anhängern Aemter für Krieg und Frieden übertragen, und so ihnen Gunst beweisen ohne Kosten des Volks; in der Demokratie müssen gar zu viele und täglich neue gesättigt werden; was ohne Bedrückung der übrigen Bürger nicht geschehen kann. Der Monarch kann oft unwürdige Menschen befördern; oft hat er aber doch nicht die Absicht, es zu thun; in der Demokratie thun dies die Demagogen immer, und zwar absichtlich, weil es ihr Interesse erfodert.

Ein anderes Uebel des Stats ist, daß der Bürger stets befürchten muß, an Gütern, Leib und Leben un-

unschuldigerweise von dem Regenten gestraft zu werden, wenn dieser etwa seiner eigenen oder der Leidenschaft Anderer ein Opfer bringen will. Wo dies gleichwohl wirklich geschieht, ist es ein Fehler des Regenten, nicht der Verfassung; die Verbrechen eines Nero gehören nicht wesentlich zur Monarchie. Auch werden allemal weniger Bürger unschuldig verdammt, wo Ein Mensch, als wo das ganze Volk herscht. Die Könige wüthen nur gegen schlechte Rathgeber, oder solche, die ihrem Willen in Worten und Werken unmittelbar zuwider sind; daher kann ihre Wuth größtentheils nur angesehne Beamte, Höflinge, Vornehme und Reiche, die ihnen bemerklich werden, treffen; und es ist für die meisten Individuen im Volke leicht, sich derselben zu entziehen und sich zu verbergen. Ueberhaupt kann man sagen, daß in der Monarchie die Grausamkeit eines Regenten nur die Ehrgeizigen treffe. Aber in der Demokratie giebt es so viele Neronen, als Redner und Demagogen darin sind, welche dem Volke schmeicheln. Denn Jeder von diesen vermag so viel, wie das ganze Volk, und wenn einige unter ihnen aus Privathaße oder Eigennuße andere Bürger unschuldigerweise gedrückt oder die Hinrichtung derselben bewirkt haben; so schützen ihre Genossen sie vor der Strafe gleichsam vermöge eines stillschweigenden Vertrags, weil diese wiederum in einem ähnlichen Falle der Hülfe jener bedürfen. Dazu komt in der Demokratie der beständige Streit der Factionen mit einander; so wie die Häupter der einen die Oberhand gewinnen, tyrannisiren sie die übrigen, und rauben den Häuptern dieser Leben, Freyheit und Gut, um sich vor ihnen in Sicherheit zu setzen.

Manche

Manche haben die Demokratie der Monarchie deßwegen vorziehen wollen, weil in jener mehr Freyheit sey, als in dieser. Versteht man unter der Freyheit eine Exemtion von den Gesetzen des Volks überhaupt, so ist diese so wenig in der Demokratie als in der Monarchie, und überhaupt in keinem State anzutreffen. Soll die Freyheit aber darin liegen, daß nur solche Gesetze im State angetroffen werden, die zur Erhaltung des Friedens schlechthin nothwendig sind, und weiter keine; so läßt sich gar nicht behaupten, daß in der Monarchie weniger Freyheit als in der Demokratie sey; denn beyde Verfassungen sind mit einer solchen Freyheit ganz wohl verträglich. Die meisten, welche Freyheit im State für sich fodern, verlangen aber nicht eine solche Freyheit, sondern sie verlangen Herrschaft über die Uebrigen, und dazu können sie in der Demokratie leichter gelangen, als in der Monarchie; daher sie denn auch um ihres eigenen Interesses willen jene Verfassung vorzuziehen. Inzwischen gerade aus dem Grunde, weil es in der Demokratie Individuen so leicht wird, sich zur Herrschaft über ihre Mitbürger emporzuschwingen und dieselben zu tyrannisiren, ein solcher Fall hingegen gar nicht oder minder leicht in der Monarchie eintreten kann, ist die letztere eine zweckmäßigere und bessere Verfassung.

Freylich hat die Demokratie die Annehmlichkeit, daß hier alle Bürger an den öffentlichen Angelegenheiten Theil nehmen, hier bey den Berathschlagungen ihre Klugheit, Kentniße, Beredtsamkeit in einem glänzenden Lichte zeigen und dadurch sich den Weg zu Ehre und Ruhm bahnen können. Dieses giebt Hobbes zu. Aber auf der andern Seite hat die Demokratie auch

auch die Unannehmlichkeit, daß der vernünftigere und gebildetere Theil der Bürger oft von dem Pöbel, den rohe unwissende, aber kühne, Demagogen leiten, überstimt wird; daß wegen der Verschiedenheit der politischen Meynungen und Maximen unter einzelnen Bürgern die heftigsten Feindschaften entstehen; und daß die Bürger genöthigt sind, ihr Gewerbe und Hauswesen zu vernachlässigen. Von politischen Streitigkeiten sich entfernt halten zu können, ist oft eben so viel werth, als müssiger Zuschauer bey einem Kampfe bleiben zu können, wenn man auch Kräfte zur Theilnahme daran wirklich hätte.

Dazu komt eine Menge von Ursachen, welche auf den Gang der politischen Berathschlagungen in einer Demokratie und auf die Resultate derselben einen sehr nachtheiligen Einfluß haben. Die meisten Bürger haben gar keine, oder nur eine einseitige, mangelhafte und falsche Kentniß von den Statsbedürfnißen, von den innern und äussern Verhältnißen des Stats, von den in gewissen Fällen der Erfahrung nach zu nehmenden Maaßregeln und der zweckmäßigsten Ausführung derselben u. w. Gleichwohl machen sie in der Demokratie den größten Theil aus, und daher werden oft Beschlüße gefaßt, die für das Wohl des Stats höchst verderblich sind. Ferner können die dem Volke zu thuenden Vorschläge ihm nur in Reden mitgetheilt werden, die denn Jeder, um das Volk zu gewinnen, so verführerisch macht, wie möglich. Nun ist es aber der Redekunst eigen, das Gute und Böse, Nützliche und Schädliche, Edle und Schändliche größer oder kleiner darzustellen, als es wirklich ist, und selbst die Gerechtigkeit als Ungerechtigkeit oder umgekehrt erscheinen zu lassen, wenn es der Vortheil des Redners erheischt.

Digitized by Google

heischt. Dadurch wird der große Haufen oft überlistet und geblendet, und in seinen Handlungen mehr durch die von den Rednern gereizte Phantasie und Leidenschaft, als durch Ueberzeugung aus Vernunftgründen geleitet. Eben die öffentlichen Volksberathschlagungen sind auch die gewöhnliche Quelle von Factionen, die denn wieder zu Unruhen und selbst zu bürgerlichen Kriegen Veranlassung geben. Wenn eine Faction ihren Plan durchsetzt, so wird die andere, weil sie ihre politische Klugheit von jener verschmäht und verachtet glaubt, alles mögliche thun, um die wirkliche Ausführung des Plans zu erschweren oder zu vereiteln, damit es scheine, als ob der Plan unweise gewesen sey. Hat die eine Partey in einer Volksversammlung obgesiegt, so hofft die andere, ihr in der nächsten wieder den Sieg zu entreißen; es werden also Anstalten dazu getroffen und besondre Zusammenkünfte gehalten; man sucht die Zahl der stimmfähigen Anhänger zu vermehren; und dabey ist gar nicht das Beste des Stats das Ziel der Bestrebungen; sondern lediglich der ehrgeizige Wunsch, daß eine Faction die herschende werde. Eine natürliche Folge hiervon ist, daß wenn die gesetzgebende Gewalt im State solchen Volkszusammenkünften überlassen wird, kein Gesetz Beständigkeit erhält, sondern die Gesetze unaufhörlich verändert werden, so wie die eine oder die andere Faction die Oberhand gewinnt. Leges ibi, tamquam super vndas, huc illuc fluctuant. Noch einen Nachtheil haben die öffentlichen Volksberathschlagungen, daß der Zustand und die Verhältnisse eines Volks, so wie die von demselben gefaßten Beschlüße und genommenen Maaßregeln nie geheim bleiben können. Daher wissen die auswärtigen Völker eben so genau, was ein Volk in der demokratischen Verfassung vermag, will und nicht will, als dieses

Volk es selbst weiß. Nun liegt aber doch oft gar sehr daran, daß gewisse Beschlüße und Maaßregeln eines Stats nicht früher dem Feinde bekant werden können, als sie zur wirklichen Ausführung gelangen.

Alle die erwähnten Nachtheile und Mängel, welche mit der demokratischen Statsverfassung verbunden sind, finden sich in der monarchischen nicht. Ueberhaupt rühren die Vortheile und Nachtheile einer Verfassung nicht sowohl von dem her, auf welchem die Autorität des Stats ruht, als vielmehr von denen, die die höchste Gewalt ausüben; daher kann ein Stat gut verwaltet werden, wenn auch der Monarch ein Weib oder ein Kind ist; nur müssen die Minister ihrem Amte gewachsen seyn. Daß übrigens die absoluteste Monarchie die beste Statsverfassung sey, davon kann auch einen Beweis abgeben, daß nicht bloß Könige, sondern auch demokratische und aristokratische Staten im Kriege Einem Feldhern ein unbeschränktes Commando über die Heere anvertrauen, weil sie einsehen, daß auf diese Weise der Zweck des Krieges am leichtesten erreicht wird. Was sind aber mehr Staten anders, als eben so viele einander gegen über stehende Läger, die sich beständig im Kriegsstande gegen einander befinden, wenn nicht etwa auf kurze Zeit ein Waffenstillestand, Frieden genannt, unter ihnen geschlossen ist; wo also der Regent der Feldherr ist?

Wenn es demnach einmal zur Erhaltung eines Volkes nothwendig ist, Einem Menschen oder einem Senate unterworfen zu seyn; so ist es am rathsamsten, sich einem solchen zu unterwerfen, welchem selbst daran liegt, daß der Stat blühend und glücklich sey. Dieses geschieht aber alsdenn, wenn die monarchische

Thron

Thronfolge erblich ist, so daß der Monarch sein Volk als sein Erbgut betrachtet; denn ein Gut der Art bemüht sich Jeder gerne zu erhalten. Die Beyspiele sind sehr selten, daß in einer erblichen Monarchie von dem Regenten ein Unterthan ohne alle eigene Schuld seines Lebens und seiner Güter aus bloßem Herschers Muthwillen beraubt wäre; anstatt daß solche Beyspiele in aristokratischen und demokratischen Verfassungen sehr häufig sind. Der Schluß aus der Vergleichung des Werthes der verschiedenen Statsverfassungen fällt also nach Hobbes entscheidend zu Gunsten der Monarchie aus. Alle die bisher angeführten Vorzüge der Monarchie vor der Demokratie gab sich Hobbes auch die Mühe in einem besondern Capitel aus der Bibel zu beweisen.

Funfzehntens: Sehr charakteristisch in Beziehung auf des Hobbes Vorstellungsart vom Statsrechte ist seine Aufzählung aufrührischer Maximen, und anderer Ursachen, welche Aufruhr gegen den Regenten bewirken können *). Zu den aufrührischen Maximen rechnet er folgende: Die Beurtheilung des Guten und Bösen, des Rechts und Unrechts, hängt von den einzelnen Unterthanen ab, und wird nicht durch den Regenten und die Gesetze bestimt. Denn vor dem State giebt es weder Gutes, noch Böses, weder Recht noch Unrecht; wenn also die Unterthanen sich das Urtheil hierüber anmaßen, werfen sie sich zu Regenten auf, womit der Stat nicht bestehen kann.

Die

*) Ibid. cap. 12.

Digitized by Google

Die Unterthanen sündigen, wenn sie dem Regenten unbedingt gehorchen, auch da, wo seine Befehle ungerecht sind. Sünde ist, was Jemand gegen sein Gewissen thut; denn wer so handelt, verachtet das natürliche Vernunftgesetz. Man muß aber hier unterscheiden, setzt Hobbes gleich hinzu. Meine Sünde ist, wenn ich etwas thue, das ich für meine Sünde halte; halte ich aber eine Handlung für die Sünde eines Andern, so kann ich sie wohl verrichten, ohne dadurch selbst eine Sünde zu begehen. Wenn mir also der Regent etwas zu thun befiehlt, was Sünde ist, so ist die Sünde auf Seiten des Befehlenden; hingegen sündige ich selbst nicht, falls ich den Befehl vollstrecke. Verrichte ich z. B. Kriegsdienste auf Befehl des Stats, bin aber zugleich überzeugt, daß der Krieg ungerecht sey, so handle ich selbst darum doch nicht ungerecht; wohl aber würde ich ungerecht handeln, wenn ich mich alsdenn weigerte, im Kriege zu dienen, und mir die Beurtheilung des Rechts und Unrechts anmaaßte.

Die Hinrichtung eines Tyrannen ist erlaubt. Nicht nur die neuern Theologen, sondern auch alle alte Schriftsteller predigen diesen Satz, der gleichwohl schlechthin falsch ist, und zum Aufruhre leitet. Der Tyrann herscht entweder von Rechtswegen, oder widerrechtlich. Ist das letzte, so ist er ein Feind, und wird mit Recht getödtet; dann kann aber nicht von Tyrannenmorde, sondern von Feindesmorde die Rede seyn. Ist das Erste, so entsteht die Frage: ob man beweisen könne, daß der Regent ein Tyrann sey, da die Beurtheilung des Guten und Bösen lediglich von eben diesem Regenten, und von keinem der Unterthanen abhängt? Wie gefährlich jene Maxime dem State, von

vornehmlich einem monarchischen, sey, kann schon daraus einleuchten, daß durch sie jeder König, er mag gut oder schlecht seyn, dem Meuchelmorde eines jeden Unterthanen ausgesetzt ist, der ihn vielleicht für einen Tyrannen hält, ohne daß er es in der That wäre.

Auch der Regent ist den bürgerlichen Gesetzen unterworfen. Das Gegentheil ist schon oben hinlänglich erwiesen, da der Stat weder sich selbst, noch irgend einem einzelnen Bürger verbindlich werden kann; und was hierin vom State gilt, nothwendig auch von dem Regenten gelten muß. Ohnehin kann jene Maxime auch deßwegen nicht mit dem State sich vertragen, weil hier wieder die Beurtheilung des Rechts und Unrechtes den Unterthanen zufiele; denn ob eine Handlung des Regenten den Gesetzen gemäß oder zuwider sey, könte doch in diesem Falle nur von den Unterthanen beurtheilt und entschieden werden. Hiermit würde aber die Verbindlichkeit der Bürger zum Gehorsame aufgehoben; weil jeder Befehl des Regenten als gesetzwidrig von ihnen angesehen werden könte.

Die höchste Gewalt kann getheilt werden. Dies ist eine der verderblichsten Maximen für den Stat. Die Art, wie man die höchste Gewalt theilen will, ist verschieden. Einige theilen dieselbe so, daß sie die höchste Verwaltung aller Angelegenheiten, welche die Erhaltung des Friedens und der Güter des gegenwärtigen Lebens betreffen, der bürgerlichen Macht; allein die höchste Verwaltung dessen, was das Heil der Seele angeht, Andern übertragen. Nun ereignet es sich aber, daß die Gesetze der leztern den Gesetzen der erstern zuwiderlaufen; z. B. wenn die Geistlichkeit gebietet, einem Fürsten nicht zu gehorchen, und den Ge-

horsam gegen die Gesetze desselben mit Höllenstrafen bedroht; dann wird durch diesen Widerstreit der Stat selbst zerrüttet und vernichtet. Andere wollen, daß einem Fürsten das Recht des Kriegs und Friedens, nicht aber das Recht, Auflagen zu machen, zugestanden werde, welches letzte Recht von einer andern Person oder einem andern Körper im State auszuüben sey. Dadurch wird wiederum alle Wirksamkeit des Stats gelähmt; denn der öffentliche Friede kann nicht ohne Geld erhalten werden, und ein Recht des Kriegs und Friedens ohne ein Recht auf Geld ist also für einen Fürsten bloß ein leerer Titel.

Die einzelnen Bürger haben an ihren Gütern ein unbedingtes Eigenthum, wodurch auch das Recht des Stats auf dieselben ausgeschlossen wird. Diese Maxime ist falsch und aufrührisch. Wer einen Herrn hat, hat kein unbedingtes Eigenthum, und der Stat ist der Herr aller Bürger, die zu ihm gehören. Vor dem State hatte Niemand ein besonderes Eigenthumsrecht; Allen waren alle Dinge gemeinschaftlich; also rührt alles besondre Eigenthum erst vom State her. Jeder Bürger hat sein gemeinsames Recht auf Alles dem State übergeben, und von diesem bekomt er so viel Eigenthumsrecht wieder, wie dieser gut findet. Wenn der Zweck des Stats es erheischt, kann derselbe das den Bürgern vergönnte Eigenthumsrecht wieder aufheben oder einschränken. Daß also die Abgaben der Bürger von ihrem Eigenthume auf dem freyen Willen dieser beruhten, ist ungegründet. Wenn gleichwohl eine solche Maxime in einem Volke herschend ist, so verleitet sie die Unterthanen zur Verweigerung der öffentlichen Abgaben, macht sie mürrisch und unzufrieden, und dadurch

durch zur Empörung geneigt; anstatt daß die entgegengesetzte Maxime die Bürger zur Dankbarkeit gegen den Stat stimt, der ihnen einen freyen Gebrauch ihres besondern Eigenthums insoweit überläßt, als er nicht zur Sicherung dieses selbst ihn einzuschränken gezwungen ist.

Unter den anderweitigen Ursachen, welche die Bürger zur Empörung gegen den Regenten geneigt machen, führt Hobbes auch mehrere an. Die Menschen unterscheiden nicht genug zwischen dem Volke (populus) und einem Volkshaufen (multitudo). Das Volk ist Eine Person, die Einen Willen und Eine Thätigkeit hat; alle diese Prädicate können einem Volkshaufen nicht beygelegt werden. Das Volk regiert in jedem State; denn auch in den Monarchieen regiert das Volk; es äussert seinen Willen durch den Willen Eines Menschen; der Volkshaufen aber besteht aus Unterthanen. In der Demokratie und Aristokratie machen die einzelnen Bürger den Volkshaufen aus; aber die Versammlung derselben (curia) ist das Volk. In der Monarchie machen die Unterthanen den Volkshaufen aus, und der König ist (so paradox dieses klingen mag) das Volk. Gemeiniglich aber spricht man von einer großen Zahl Menschen, wie von dem Volke d. i. dem State. Man sagt, der Stat (das Volk) habe gegen den König sich empört, was doch unmöglich ist, und das Volk wolle etwas oder wolle etwas nicht, was bloß einige unruhige Köpfe wollen oder nicht wollen, die einen Volkshaufen gegen das Volk einnehmen.

Eine andere Ursache zur Empörung liegt in dem zu großen Drucke der Unterthanen durch Abgaben,

mögen diese auch gerecht und nothwendig seyn. Nichts ist für die Menschen beschwerlicher und erbitternder, als die Armuth. Wenn also auch die Bürger durch Unfleiß und Verschwendung, folglich durch eigne Schuld, arm bleiben, oder an den Bettelstab gerathen, so werfen sie doch gewöhnlich die Schuld auf die schlechte Statsverwaltung, und am meisten auf die zu großen öffentlichen Abgaben. Die Bürger sollten aber bedenken, daß sie im Naturstande gar kein sicheres Eigenthum haben würden, und daß sie hier, um etwas zu erwerben, zugleich gegen den Feind streiten müßten. Im State wird durch den Regenten das Eigenthum gesichert und der Streit gegen den Feind den Bürgern erspart. Die Abgaben sind nichts anders, als der Lohn für diejenigen, deren Kräfte der Regent zu diesem Endzwecke gebrauchen muß. Allein hieran denken die Bürger oft nicht, und nehmen von den Abgaben einen Vorwand zum Aufruhre her, so ungerecht dieser auch immer ist.

Eine dritte Ursache zur Empörung ist die Ehrsucht einzelner Individuen, vornehmlich solcher, denen es nicht an Vermögen und Musse fehlt, und die ihre Kräfte nicht über der Herbeyschaffung der dringendsten Lebensbedürfniße abzustumpfen nöthig haben. Diese beschäfftigen sich theils mit Gesprächen über die politischen Angelegenheiten, theils mit dem Studium der Historiker, Redner und Politiker, und glauben daher, Talent und Kentniße zur Verwaltung des States zu besitzen. Da jedoch nicht alle wirklich die Talente und Kentniße haben, welche sie zu haben wähnen, und auch, falls sie dieselbe wirklich hätten, zu Statsämtern ihren Ansprüchen gemäß befördert werden können, so müssen nothwendig viele übergangen werden. Das

 durch

durch nun glauben sie sich beleidigt, sie beneiden die ihnen Vorgezogenen, und thun, was sie können, um die Maaßregeln der Statsbeamten verhaßt zu machen, und eine Empörung dagegen zu veranlassen, wobey sie eher hoffen können, ihre Ehrsucht zu befriedigen.

Eine mit der Ehrsucht verbundene mächtige Triebfeder zu Empörungen ist die Hoffnung, zu siegen. Mögen die Menschen auch dem Frieden und der Erhaltung einer gewissen bürgerlichen Verfassung noch so abgeneigt seyn, mögen sie von den regierenden Personen noch so sehr beleidigt seyn, oder sich beleidigt glauben; so lange die Hoffnung zum Siege ganz mangelt, oder nicht stark genug ist, wird keine Empörung entstehen. Die unruhigen Köpfe werden ihre Gesinnungen und Absichten verheelen und ihren Zustand ertragen, um nicht in einen noch unangenehmern zu gerathen. Zu der Hoffnung des Sieges aber werden hauptsächlich vier Stücke erfodert: eine hinlängliche Zahl Unzufriedner, um sich der Obrigkeit widersetzen zu können; Waffen; gegenseitiges Vertrauen, und ein Anführer, dem die übrigen willig folgen, wenn sie auch ihm als Regenten sich nicht unterwerfen möchten. Sind diese vier Stücke vorhanden, so bedarf es nur eines Funkens, und die Empörung bricht in lichte Flammen aus.

Sechszehntens: Die vom Hobbes bemerkten aufrührischen Maximen und Ursachen zur Empörung lassen nun auch sowohl die statsrechtlichen als politischen Regeln bestimmen, welche den Regenten in der Verwaltung des Stats leiten müssen. Man muß die Rechte der höchsten Gewalt von der Ausübung derselben wohl absondern. Beyde können freylich in einer und derselben Person vereinigt seyn; der Regent kann

 aber

Digitized by Google

aber auch das Recht allein behalten, und es durch andere obrigkeitliche Personen ausüben lassen. Die Pflichten des Regenten beym Gebrauche der höchsten Gewalt sind sämtlich in dem Grundsatze enthalten: Salus populi suprema lex. Ist auch der Regent seinen Bürgern nicht unterworfen, so ist es doch seine Pflicht, der Vernunft und ihrem natürlichen und göttlichen Gesetze zu gehorchen. Da die Staten des Friedens wegen errichtet werden, der Friede aber um der Wohlfarth des Volks willen gesucht wird, so würde der Regent, welcher die höchste Gewalt misbrauchte, gegen das praktische Naturgesetz handeln. Bey den Gesetzen, welche auf die öffentliche Wohfarth abzwecken, kann der Regent nur die Wohlfarth der Meisten, nicht Aller und jeder zum Augenmerke haben. Ein Uebel wird durch die Gesetze über keinen verhängt, ausser zufällig, oder durch seine eigene Schuld; und daß diejenigen, die etwas verbrochen haben, nach den Gesetzen ihre Verbrechen büßen, ist für die übrigen Bürger wohlthätig.

Unter der öffentlichen Wohlfarth wird nicht bloß die Erhaltung des Lebens der Bürger, die auch sehr kümmerlich seyn könte, sondern ein glückliches Leben derselben verstanden; denn darum haben sich die Menschen freywillig zur Stiftung des Stats vereinigt, daß sie mittelst desselben so glücklich seyn könten, wie es das menschliche Loos erlaubt. Der Regent würde also ebenfalls dem praktischen Naturgesetze zuwider handeln, wenn er dem Vertrauen derer, die ihm die Herrschaft übergeben haben, nicht entspräche, und nicht, so weit es durch Gesetze geschehen kann, dafür sorgte, daß die Bürger nicht bloß gesichert, sondern auch glücklich würden. Auch arbeitete der Regent alsdenn seinem eigenen Interesse entgegen, welches darauf beruht, daß

die Bürger ein kraftvolles, wohlhabendes, an Geist und Körper gebildetes Volk sind, was sie doch nicht seyn können, wenn nicht die Gesetzgebung darauf hinwirkt oder wenn sie gar hinderlich ist.

In Hinsicht auf die ewige Wohlfarth zuvörderst muß den Regenten äusserst wichtig seyn, was für Meynungen von der Gottheit bey dem Volke herschen, und was für ein Cultus statt finde. Bey dieser Voraussetzung kann man fragen, ob nicht die Regenten gegen das Naturgesetz handeln, wenn sie nicht solche Meynungen lehren lassen, und einen solchen Cultus einführen, wie er nach ihrer Ueberzeugung zur Beförderung der ewigen Wohlfarth zweckmäßig ist; wenn sie vielmehr das Gegentheil zulassen? In dem letztern Falle verfahren sie offenbar gegen ihr Gewissen, und wollen statt des ewigen Heils der Bürger ihr ewiges Verderben. Difficultatem autem hanc, fügt Hobbes hinzu, in medio relinquemus.

Die Erforderniße der zeitlichen Wohlfarth der Bürger lassen sich auf vier Hauptstücke zurückführen: 1) Vertheidigung gegen äussere Feinde; 2) Erhaltung des Friedens im Innern des Stats; 3) Bereicherung der Bürger, so weit es mit der öffentlichen Sicherheit verträglich ist; 4) Genuß einer für Andere unschädlichen Freyheit. Mehr als in diesen Begriffen enthalten ist, kann der Regent nicht zur Wohlfarth der Bürger beytragen.

Zur Vertheidigung gegen äussere Feinde gehört, daß der Regent die auswärtigen Verhältniße seines Stats kenne, und vorher so gerüstet sey, wie es diese nöthig machen. Denn der Stand der Völker gegen einan-

Digitized by Google

einander ist immer ein Naturstand, und folglich feindlich. Wenn auch ihre gegenseitigen Feindseligkeiten aufhören, so kann man dies nicht einen Frieden nennen; es ist eine bloße Erholung. Das eine Volk beobachtet immerfort die Minen und Bewegungen des Andern, und beurtheilt seine Sicherheit gar nicht nach den Verträgen, welche es mit ihm geschlossen hat, sondern nach den Kräften und Maaßregeln, welche dieses hat und nimt. Zur äussern Vertheidigung des Stats sind daher nothwendig Kundschafter erfoderlich, welche die auswärtigen Verhältniße desselben ausspähen, und den Regenten davon benachrichtigen. Dergleichen Kundschafter sind insbesondre die Gesandten, welche von den Völkern gegenseitig unterhalten werden. Die Rüstung des Stats aber besteht darin, daß, bevor die Gefahr sich nähert, ein Heer, Waffen, eine Flotte, Festungen, und ein hinlänglicher Vorrath an Gelde in Bereitschaft sind. Dafür muß im Frieden gesorgt werden. Jene Rüstung erst anfangen, wenn der Stat bereits eine Niederlage erlitten hat, heißt verfahren, wie die Landleute beym Demosthenes, die aus Unkunde der Fechtkunst den Schild bald vor diesen, bald vor jenen Theil des Körpers halten, je nachdem sie vorher auf diesen oder jenen entblößten Theil des Körpers einen Stoß bekommen haben. Auch ist es alsdenn zu den Rüstungen zu spät, und der Stat wird leicht eine Beute des Feindes.

Zur Erhaltung des innern Friedens ist noch viel mehr nöthig, weil hier so vieles sich vereinigt, was ihn stören kann. Am meisten trägt dazu bey, daß den Bürgern zuvörderst beym jugendlichen Unterrichte wahre politische Grundsätze beygebracht werden. Vorzüglich muß dieses auf den Akademieen geschehen. Wenn

hier

hier richtige statsrechtliche und politische Maximen von den studirenden Jünglingen aufgefaßt sind, so werden diese hernach sie unter dem großen Publicum verbreiten, und das ganze Volk wird nach und nach eine vernünftige politische Denkart gewinnen. Ferner muß der Stat vorzüglich die Abgaben auf gleiche Weise vertheilen. Mit dieser Gleichheit der Abgaben für die Individuen wird aber nicht gemeynt, daß Jeder eine gleiche Summe Geldes an den Stat entrichte, sondern soviel, als ihm der Schutz des Stats nach dem Verhältniße seiner Güter werth ist. Freylich genießen alle Bürger den Frieden, welchen der Stat sichert, auf gleiche Weise; aber die Wohlthat, die durch den Frieden vom State gewährt wird, ist nicht allen Individuen gleich. Einige erwerben mehr, Andere weniger Güter; Einige verzehren mehr, Andere weniger. Daher entsteht die Frage: ob die Bürger zu den öffentlichen Bedürfnißen mehr beysteuern müssen, je nachdem sie mehr erwerben, oder je nachdem sie mehr verzehren, d. i. ob die Personen taxirt werden müssen, so daß sie nach der Beschaffenheit ihres Vermögens beysteuern, oder die Sachen, so daß Jeder nach Verhältniß seiner Consumtion beysteuert? Will man das Erstere annehmen, daß nach Beschaffenheit des Vermögens beygesteuert werde, so ist klar, daß diejenigen, die ein gleiches Vermögen erworben haben, nicht immer ein gleiches Vermögen besitzen, weil der Eine das Erworbene durch Sparsamkeit erhält, der Andere es verschwendet, und daß also, obgleich beyde die Wohlthat des öffentlichen Friedens auf gleiche Weise genießen, sie doch den Bedürfnißen des Stats sich nicht auf gleiche Weise gemäß verhalten, indem der Eine seine Güter für die Bedürfniße des Stats aufbewahrt, der Andere aber nicht. Werden hingegen die Sachen taxirt, so bezahlt Jeder den Theil,

welchen

Digitized by Google

welchen er dem State schuldig ist, unmerklich, während er sein Vermögen verzehrt. Es ist daher ausser Zweifel, daß die Personensteuer nach der Beschaffenheit des dermaligen Vermögens, was Jeder hat, unbillig sey und der Regentenpflicht zuwiderlaufe; hingegen die Sachensteuer nach Verhältniß der Consumtion ist gerecht.

Sofern die Ehrsucht einzelner Bürger dem öffentlichen Frieden nachtheilig werden kann, da es Menschen giebt, die sich weiser dünken als die regierenden Personen, und weil sie ihre Weisheit nicht anders zeigen können, dieselbe durch der Statsverwaltung schädliche Handlungen zeigen; so muß der Regent auch Maaßregeln nehmen, wodurch er den Folgen einer solchen Ehrsucht unruhiger Köpfe vorbeugt. Ausrotten läßt sich die Ehrbegierde und Ehrsucht in der menschlichen Natur nicht; darauf muß es also auch der Regent nicht anlegen; aber er kann durch eine angemessene und standhafte Anwendung von Belohnungen und Strafen bewirken, daß die Bürger überzeugt werden, der Weg zu Ehrenstellen werde nicht gebahnt durch Verleumdung einer dermaligen Regierung, nicht durch Aufhetzung des Pöbels und durch Factionsgeist; sondern durch das Gegentheil. Gute Bürger sind diejenigen, welche die Gesetze des Stats beobachten. Werden diesen Ehrenstellen zugetheilt, hingegen die unruhigen Bürger und Urheber von Factionen gestraft und verachtet; dann wird die Ehrbegierde der Bürger mehr auf das Gehorchen, als auf die Widersetzlichkeit gegen die Regierung gerichtet seyn. Accidit tamen aliquando, bemerkt Hobbes hierbey, vt, ſicut equo propter ferociam, ita ciui contumaci propter potentiam blandiendum ſit. Sed vt illud ſeſſoris, ita hoc imperatoris jam pene

ex-

excessi est. Uebrigens versteht es sich von selbst, daß der Regent, so wie er schon einzelne unruhige Bürger im Zaume halten muß, er vollends keiner Faction eine ungehinderte und ungestrafte Wirksamkeit gestatten darf.

Zur Bereicherung der Bürger sind durchaus nöthig Industrie und Sparsamkeit; auch der natürliche Zuwachs kann dazu beytragen; und in manchen Fällen kriegerische Expeditionen, die jedoch in der Regel mehr das Vermögen der Bürger vermindern als vergrößern. Der Regent muß also darauf vornehmlich seine Aufmerksamkeit wenden, daß einerseits durch Gesetze die Industrie, hauptsächlich der Ackerbau, die Viehzucht, die Fischerey, Künste und Manufacturen, der Handel zu Lande und zu Wasser befördert; andererseits der übermäßige Luxus jeder Art eingeschränkt werden.

Ueberhaupt darf der Regent die Handlungen der Bürger nicht zu sehr durch Gesetze beschränken, und ihnen auch nicht eine zu große Freyheit gestatten; denn beydes ist für den Stat gleich verderblich. Es müssen also nicht mehr Gesetze gegeben werden, als die Wohlfarth des Stats nothwendig verlangt. Weil die Menschen öfter nach natürlichen Trieben oder Vernunftgründen handeln, als nach Gesetzen, zumal da sich eine zu große Mannichfaltigkeit von Gesetzen nicht im Gedächtniße behalten läßt; so kann es nicht fehlen, daß die Bürger, wenn zu viele und überflüssige Gesetze gegeben werden, dieselben häufig übertreten, ohne es zu wollen. Hier werden sie also ohne ihre Schuld gestraft und das macht die gesetzgebende Macht verhaßt. Genießen im Gegentheile die Bürger eine zu große Frey-

Freyheit, so artet diese leicht in frevelhafte Licenz aus, die dem Zwecke des Stats und sogar der Existenz desselben gefährlich werden mag.

Ein wesentlicher Bestandtheil der erlaubten Freyheit der Bürger ist, daß sie keine andere Strafen zu fürchten haben, als solche, welche sie für Vergehungen oder Verbrechen voraussehen oder erwarten können. Dieses wird bewirkt, wenn die Gesetze entweder gar keine Strafen bestimmen, oder der Regent nicht härtere Strafen verhängt, als das Gesetz bestimt hat. Werden gar keine Strafen bestimt, so erwartet derjenige, der zuerst das Gesetz übertreten hat, eine willkührliche Strafe, und in Ansehung dieser ist es Pflicht des Regenten, nicht darauf zu achten, was der Bürger verbrochen hat, sondern was durch die Bestrafung desselben für die Zukunft Gutes gestiftet werde. Die Wohlfarth des Stats muß auch hier für die willkührliche Strafe das Maaß abgeben. Sind aber die Strafen durch die Gesetze bestimt, so würde es gegen das Naturgesetz streiten, wenn der Regent in der wirklichen Anwendung sie noch schärfte. Es ist aber eben so wenig rathsam, die Strafe zu mildern, insbesondre bey einzelnen Bürgern, oder gar Ausnahmen von der Bestrafung zu machen; denn dadurch verlieren die Gesetze ihre Kraft.

Siebzehntens: Die Theorie der Gesetzgebung, die Hobbes aufstellt, hat auch Manches Paradoxe, da er hier ebenfalls strenge seinen statsrechtlichen Principien folgt. Er theilt die Gesetze nach der Verschiedenheit ihres Urhebers in göttliche und menschliche. Die göttlichen sind entweder natürlich (moralisch), oder positiv; jene sind diejenigen,

nigen, die Gott allen Menschen durch sein ewiges Wort d. i. die Vernunft geoffenbart hat; diese sind diejenigen, die Gott durch sein prophetisches Wort, in welchem er zu den Menschen als Mensch redete, bekant machte, wie die Gesetze, die er dem Jüdischen Volke gab, und die nur für dieses verbindlich sind. Die natürlichen göttlichen Gesetze gehen entweder einzelne Individuen an, oder ganze Völker und Staten. Man unterscheidet daher Naturrecht und Völkerrecht (das leztere mit Einschließung des Statsrechts), obgleich beyde dieselben Gesetze enthalten. Die menschlichen Gesetze sind sämtlich bürgerliche; denn ausserhalb dem State ist der Stand der Menschen ein Stand der unbedingten Freyheit, wo keiner dem andern unterworfen ist, und wo es ausser den Vorschriften der Vernunft, die göttlich sind, keine Gesetze weiter giebt. Die bürgerlichen Gesetze können wiederum nach der Verschiedenheit ihrer Gegenstände eingetheilt werden in heilige und weltliche (*sacras et saeculares*), von denen die erstern sich auf die Religion d. i. die Verehrung Gottes und die Ceremonien beziehen, die andern auf das Verhältniß der Bürger zum State überhaupt.

Der Gesetzgeber hat eine zwiefache Befugniß: zu urtheilen, und die Bürger zu zwingen, daß sie seine Urtheile anerkennen und befolgen. Daher ist die bürgerliche Gesetzgebung theils distributiv, theils vindicativ. Die erstere entscheidet das Recht eines Jeden, so daß er weiß, was er hat und thun darf; die andere bestimt die Strafen gegen diejenigen, welche das Gesetz übertreten. Jedes Gesetz ist zugleich distributiv und vindicativ; denn es würde vergeblich vom Gesetzgeber etwas befohlen oder verboten werden,

falls er nicht die Vollziehung des Befehls und die Beobachtung des Verbots durch eine Strafe für den Contraventionsfall sicherte.

Das Naturgesetz verbietet, Verträge zu verletzen; also gebietet es auch, alle bürgerliche Gesetze zu beobachten. Denn wo die Bürger zum Gehorsame verpflichtet sind, bevor sie wissen, was befohlen werden wird; da sind sie auch verpflichtet, unbedingt in Allem zu gehorchen. Hieraus folgt, daß kein bürgerliches Gesetz, welches nicht in contumeliam Dei gegeben ist, (denn in Beziehung auf Gott ist der Stat nicht sui juris, und kann keine Gesetze geben), dem Naturgesetze widerstreiten könne. Wenn also auch das Naturgesetz den Diebstahl, Ehebruch u. w. verbietet, das bürgerliche Gesetz hingegen dergleichen befiehlt, so sind Diebstahl, Ehebruch, bürgerlich erlaubt und keine Verbrechen, oder die Begriffe dieser Handlungen werden ganz verändert. Die Lacedämonier, die den Knaben gesetzlich erlaubten, zu stehlen, erklärten dadurch die gestohlnen Güter für Eigenthum des Stehlenden, und eben so galt bey den heydnischen Völkern die zufällige Vermischung der Geschlechter für rechtmäßige Ehen *).

Ein Verbrechen kann nur eine Handlung seyn, wodurch ein Gesetz übertreten wird; und ein Gesetz kann nur von dem Regenten im State gegeben werden; und Niemand kann Regent seyn, ohne daß nicht die Bürger eingewilligt haben. Hobbes wirft also die Frage auf: Begeht Jemand ein Verbrechen, der das Daseyn und die Weltregierung Gottes leugnet, oder Gott

*) Ibid. cap. XIV.

Gott lästert? Der Atheist wird sagen: er habe seinen Willen niemals dem göttlichen Willen unterworfen, da er die Existenz desselben gar nicht annehme. Wäre auch seine Meynung irrig und ein Vergehen, so könne sie doch nur zu den Thorheits- oder Unwissenheitssünden gerechnet werden, die von Rechtswegen unstrafbar seyen. Hobbes giebt zu, daß der Atheism, obgleich die größte und gefährlichste Sünde, doch zu den Thorheitssünden zu zählen sey; allein er hält es für ungereimt, sie durch Thorheit oder Unwissenheit entschuldigen zu wollen. Der Atheist wird entweder von Gott unmittelbar gestraft, oder von den Königen unter der Herrschaft Gottes; er wird zwar von dem Könige nicht bestraft als ein Unterthan, der die Gesetze nicht beobachtet habe; aber doch als ein Feind von dem Feinde, weil er überhaupt keine Gesetze annehmen will, d. i. nach dem Rechte des Krieges, wie die Giganten, welche die Götter bekriegten. Denn diejenigen sind allemal Feinde gegen einander, die weder einem gemeinschaftlichen Oberherrn, noch einer dem andern unterworfen sind.

Ein Bürger, der sich dem Gehorsame gegen den allgemeinen Statsvertrag, welchen er mit andern Bürgern eingieng, entzieht, entzieht sich dadurch dem Gehorsame gegen alle bürgerliche Gesetze überhaupt. Dies Verbrechen ist das sogenannte Verbrechen der beleidigten Majestät. Ein Bürger begeht dasselbe in der That, wenn er gegen diejenigen Personen, welche die Regierung haben, oder die Befehle derselben ausführen, Gewaltthätigkeiten verübt oder zu verüben sucht, wie z. B. Verräther, Königsmörder, Rebellen, Ueberläufer zum Feinde während eines Krieges, thun. Durch Worte wird das Majestätsverbrechen began-

Digitized by Google

gen, wenn Jemand entweder schlechthin leugnet, daß er und die übrigen Bürger dem Regenten zum Gehorsame verbunden seyen, oder im Einzelnen behauptet, es kommen dem Regenten nicht die Rechte zu, nach Willkühr Krieg zu führen oder Frieden zu schließen, Heere anzuwerben, Auflagen zu machen, Obrigkeiten anzusetzen, Gesetze zu geben, Processe zu entscheiden, Strafen zu verhängen, ohne welche Rechte des Regenten doch ein Stat nicht bestehen kann. Das Majestätsverbrechen aber ist eine Uebertretung des natürlichen Gesetzes, nicht des bürgerlichen. Denn die Verbindlichkeit des Bürgers zum Gehorsame gegen den Regenten überhaupt, die allen bürgerlichen Gesetzen erst Kraft giebt, geht vor allen bürgerlichen Gesetzen her. Durch die bürgerlichen Gesetze selbst können inzwischen Handlungen für Majestätsverbrechen erklärt werden, die es an sich nicht sind. Daraus übrigens, daß das Majestätsverbrechen eigentlich das Naturgesetz verletzt, folgt, daß der Thäter desselben nicht nach dem bürgerlichen, sondern nach dem Naturrechte als Feind des Stats bestraft werde.

Achtzehntens: Wie es einen menschlichen Regenten des States giebt, so ist Gott der Regent des Universums *). Das Recht, vermöge dessen Gott Gesetze giebt und regiert, gründet sich auf seine **unwiderstehliche Allmacht**. Alles Recht auf Andere findet entweder von Natur statt, oder rührt aus einem Vertrage her. Der Vertrag bewirkt das bürgerliche Recht. Von Natur haben Alle ein Recht auf Alles, und so hat auch ein Jeder das Recht, über den Andern zu herschen. Die Ursache, warum unter den Menschen dies Recht aufgehoben wird, ist die gegenseitige

*) Ibid. cap. XV.

Digitized by Google

seitige Furcht. Gesetzt aber, ein Mensch wäre Allen an Macht so überlegen, daß sie auch mit vereinigten Kräften ihm nicht widerstehen könten, so würde kein Grund für ihn seyn, sein Naturrecht der Herrschaft über Alle Andere aufzugeben. Das Recht der Herrschaft also ist eine Folge der Macht, und Gott ist der unbedingte Regent des Universum's vermöge seiner Allmacht. Hobbes folgert hieraus, daß wenn Gott einen Sünder strafe oder tödte, so strafe er ihn freylich wegen seiner Sünden; man könne aber nicht sagen, daß er eben denselben nicht mit gleichem Rechte hätte tödten können, auch wenn dieser nicht gesündigt hätte. Das Recht Gottes zu strafen wird nicht sowohl begründet durch die Sünden der Menschen, als vielmehr durch seine Macht. Quamquam dictum sit, fügt Hobbes hinzu, *mortem intrasse in hunc mundum per peccatum*, non sequitur, quin Deus jure suo potuerit homines et morbis et morti obnoxios fecisse, etiamsi numquam peccassent, quemadmodum caetera animalia mortalia fecit et morbosa, etiamsi peccare non possunt. Sofern das Recht Gottes zur Herrschaft über die Menschen auf seiner Allmacht beruht, sofern beruht die Verbindlichkeit der Menschen, ihm Gehorsam zu leisten, auf ihrer Schwäche. Die Vernunft sagt dem Menschen, sobald sie die Macht und Weltregierung Gottes anerkennt, non esse calcitrandum contra stimulum.

Es wird kein anderes Wort Gottes, so weit er durch die bloße Natur regiert, vorausgesetzt, als die gesunde Vernunft (recta ratio). Daher sind alle Gesetze Gottes bloße Naturgesetze, und in den oben angegebenen enthalten. Hobbes erläutert dieß nicht weiter; aber über die Art der Verehrung Gottes, die

die durch den Stat bestimmt wird, äussert er sich hier noch genauer und umständlicher.

Neunzehntens: Eine Ehrenbezeugung, die man Jemanden erweiset, ist eigentlich nichts anders, als ein Ausdruck der Meynung von der Macht und Güte desselben, und in diesem Sinne ist die Ehre nicht in dem Geehrten, sondern in dem Ehrenden enthalten. Mit jener Meynung, welche Ehrenbezeugungen gegen andere hervorbringt, sind nothwendig drey Affecte verbunden, die Liebe, welche sich auf die Güte, und die Hoffnung und Furcht, welche sich auf die Macht derselben beziehen. Die Zeichen dieser Affecten oder Gemüthsstimmungen sind Worte oder Handlungen, und folglich besteht alle Ehrenbezeugung oder aller Cultus auch in diesen. Der Cultus kann ein befohlner oder freywilliger, ein öffentlicher oder Privatcultus seyn.

Der religiöse Cultus überhaupt setzt Glauben an Gott voraus. Hobbes bestimt also zuvörderst die erfoderliche Beschaffenheit dieses aus natürlichen Vernunftgründen. Vor allem muß das Daseyn Gottes angenommen werden, weil ohne dasselbe gar keine Religion möglich seyn würde. Diejenigen Philosophen, welche Gott mit der Welt identificirten, oder für die Weltseele erklärten, urtheilen auf eine unwürdige Art von ihm, und heben eigentlich das Daseyn desselben ganz auf. Unter dem Namen Gottes wird die Ursache der Welt verstanden; wer also die Welt für die Gottheit erklärt, behauptet, daß die Welt keine Ursache habe, d. i. er leugnet Gott schlechthin. Auch die Vertheidiger der Ewigkeit der Welt sind Gottesleugner, weil eine ewige Welt keine Ursache haben kann.

Digitized by Google

kann. Eben so unwürdig urtheilen diejenigen von der Gottheit, welche dieselbe für müssig halten, und ihr die Regierung der Welt und des menschlichen Geschlechts absprechen. Denn wenn Gott sich nicht um die Natur und die menschlichen Angelegenheiten bekümmert, so ist kein Grund vorhanden, ihn zu lieben und zu fürchten, und es ist eben so gut, als ob er gar nicht existirte.

In allen der Gottheit beyzulegenden Attributen ferner, welche Größe und Macht ausdrücken, darf durchaus nichts Beschränktes und Endliches seyn, weil sich dieses nicht mit der Ehrfurcht verträgt, die wir der Gottheit schuldig sind. Daher schreiben wir Gotte keine Gestalt zu; denn jede Gestalt ist beschränkt. Wir können uns überhaupt von ihm weder durch die Phantasie, noch durch irgend ein anderes Geistesvermögen eine Vorstellung oder Begriff machen; da alles, was wir uns vorstellen oder begreifen können, beschränkt ist. Obgleich das Wort Unendlich zu verrathen scheint, daß wir einen Begriff davon haben, so haben wir doch keinen Begriff von einem unendlichen Gegenstande wirklich; sondern jenes Wort deutet nur das Unvermögen unsers Gemüths an, einen Gegenstand im Begriffe zu fassen, gleichsam als ob wir sagen wollten, wir wüßten nicht, ob und wo der Gegenstand Grenzen habe. Auch andere von Gott, selbst bey den Philosophen, gewöhnliche Meynungen und Ausdrücke will Hobbes als der Gottheit nicht minder unwürdig verbannt wissen. So ist uns keine Idee von Gott angebohren; denn eine Idee ist ein Begriff, und wir haben nur von endlichen Dingen Begriffe. Kein Prädicat, das Theilbarkeit bezeichnet, läßt sich auf die Gottheit anwenden. Sie ist in keinem Orte, denn

nur das Begrenzte kann in einem Orte seyn; sie wird weder bewegt, noch ruht sie, weil auch die Bewegung und Ruhe die Existenz in einem Orte voraussetzen. Da die Gottheit das schlechterdings Unendliche ist, so kann es auch nicht mehr Götter geben; weil mehr Unendlichkeiten neben einander unmöglich sind.

Bey den göttlichen Attributen, die sich auf Glückseligkeit beziehen, sind alle diejenigen zu verwerfen, welche auf irgend eine Art einen Schmerz andeuten. Zu solchen gehören Reue, Zorn, Barmherzigkeit, Liebe, Hoffnung, Begierde; denn diese Zustände sind Zeichen eines Bedürfnisses, oder eines leidenden Vermögens, und sind also der Gottheit, weil diese über alles Bedürfniß und Leiden erhaben ist, völlig unangemessen. Legt man der Gottheit einen Willen bey, so ist darunter nicht ein solcher zu verstehn, der dem unsrigen ähnlich wäre, und der ein vernünftiges Begehren (appetitus rationalis) ist. Gott begehrt nichts. Man muß sich also unter dem göttlichen Willen etwas dem menschlichen Analoges denken; im Grunde aber haben wir gar keinen Begriff davon. Nicht anders verhält es sich, wenn wir der Gottheit ein Sehen und Hören, oder Verstand und Erkenntniß beymessen. In uns sind diese nichts anders, als suscitatus a rebus externis organa prementibus tumultus, und dergleichen sind bey der Gottheit ganz undenkbar, weil sie nur die Abhängigkeit derselben von äussern Dingen beweisen würden.

Hobbes folgert aus dem Obigen, daß wer der Gottheit keine andere Namen und Prädicate geben will, als welche die Vernunft zuläßt, der muß sich entweder negativer bedienen, z. B. unendlich, ewig, unbe-

unbegreiflich; oder superlativer, wie der Beste, Größte, Mächtigste; oder unbestimmter, wie Gut, Gerecht, Schöpfer, Regent u. dgl. und zwar in dem Sinne; daß damit gar nicht ausgesagt werden solle, was Gott sey; sondern um nur ein Merkmal zu haben, wodurch der Verehrer Gottes seine Bewunderung, Gehorsam und Demuth ausdrücke. Die Vernunft kann von Gott in Hinsicht auf die Natur nur überhaupt sagen, daß er sey, und in Hinsicht auf die Menschen, daß er Gott sey, d. i. Regent, Herr und Vater.

Zur allgemeinsten Bedingung der äussern Verehrung Gottes fodert Hobbes, daß sie immer ein Zeichen eines von wahrer Ehrfurcht gegen Gott durchdrungenen Gemüths seyn müsse. Dieser Bedingung gemäß gehören zu derselben 1) Gebete, Danksagungen und Opfer, weil dadurch die göttliche Macht und Güte anerkant wird. 2) Niemand darf bey einem Andern schwören; denn nur Gott kann immer wissen, ob Jemand falsch schwöre, und kann auch die Mächtigen für den Meyneid bestrafen. Gäbe es einen Menschen, dem die Bosheit seiner Unterthanen nicht verborgen bleiben, und keine Macht derselben widerstehen könte, so würde es gar keines Eides bedürfen. 3) Niemand darf den göttlichen Namen misbrauchen d. i. nicht ohne Ueberlegung von Gott reden; woraus fliesst, daß auch Niemand unnöthigerweise schwören dürfe; daß es auch unschicklich sey, über die göttliche Natur zu disputiren, da wir nicht einmal vermögen, die Eigenschaften unsers Körpers und jeder Creatur hinlänglich durch Vernunft zu ergründen, viel weniger die Natur Gottes, und solche Dispute gemeiniglich zur Folge haben, daß wir nach der Beschränktheit unserer Be-

griffe dem göttlichen Wesen Namen beylegen, die unter der Majestät desselben sind. Für Misbrauch des göttlichen Namens erklärt Hobbes auch die Aeusserung: Dies oder das vertrage sich nicht mit der göttlichen Gerechtigkeit. Zürnen doch selbst die Menschen darüber, wenn ihre Kinder oder Untergebenen ihre Gerechtigkeit in Zweifel ziehen! 4) Man soll Gott nicht bloß insgeheim, sondern öffentlich vor andern Menschen ehren. 5) Das Vornehmste und Wesentlichste der Verehrung Gottes aber besteht in der Beobachtung der natürlichen praktischen Gesetze, denen der einzelne Mensch sowohl, als der ganze Stat unterworfen ist. Angenehmer als alle Opfer ist der Gottheit der Gehorsam gegen ihre Gebote, und der Ungehorsam gegen dieselben ist die größte Versündigung.

Die bisher angegebenen Vorschriften des äussern Religionscultus sind natürliche; es können aber noch conventionelle hinzukommen. Die Namen der Dinge hangen von der Uebereinkunft der Menschen ab, und können durch eben dieselbe verändert werden. Also auch die Namen, welche der Gottheit nach menschlicher Uebereinkunft beygelegt werden, sind auch durch diese wieder einer Abänderung fähig, und was hierin den Individuen erlaubt ist, ist auch dem State erlaubt. Von Rechtswegen kann also der Stat oder der Regent desselben die Namen bestimmen, welche der Gottheit als Attribute der Ehrenbezeugung gegeben werden sollen; und auf gleiche Weise kann er auch noch andere Zeichen der äussern Verehrung Gottes festsetzen, so weit gewisse Worte oder Geberden und Handlungen Zeichen dafür seyn können.

Gott regiert allein durch die Natur, und seine Gesetze sind bereits angegeben. Da diese aber alle durch

durch die gesunde Vernunft (recta ratio) bestimt sind, so läßt sich zweifeln, wen Gott als den Ausleger derselben angeordnet habe? Was die weltlichen Gesetze betrifft, die sich auf die Gerechtigkeit und das äussere Verhalten der Menschen gegen einander beziehen, so hängt hier die Entscheidung und Anwendung derselben lediglich vom State ab, wie bereits oben gezeigt worden. Der Stat oder der Regent ist also hier der erste und allein gültige Ausleger der gesetzgebenden Vernunft. In Ansehung der Religionsgesetze haben die Bürger dem Regenten so viel Rechte übertragen, als sie übertragen konten. Nun konten sie ihm das Recht übertragen, die Art der Gottesverehrung zu bestimmen; also haben sie auch dasselbe ihm wirklich übertragen. Daß die Bürger dieses Recht dem Regenten übertragen konten, erhellt daraus, weil vor Errichtung des Stats die Art der Gottesverehrung durch die Privateinsicht (ratione privata) eines Jeden bestimt werden muste. Jeder aber kann seine Privateinsicht der Einsicht des ganzen Stats (rationi totius civitatis) unterwerfen. Ferner wenn jedes Individuum seine eigene Art der Gottesverehrung befolgen würde, so würde bey der so großen Verschiedenheit der Denkart der eine den Cultus des Andern unanständig oder frevelhaft finden, und einer würde dem Andern Gott nicht wirklich zu verehren scheinen. Es würde also eigentlich gar kein Cultus existiren, nicht einmal derjenige, der noch am meisten mit der Vernunft übreinstimmte. Denn die Natur des Cultus besteht darin, daß er ein Zeichen der innern Ehrfurcht sey; es kann aber kein solches Zeichen geben, wenn es nicht Andern bekant wird; und folglich ist nur dasjenige ein wirkliches Zeichen der Verehrung, was Andere dafür halten. Demnach bedarf der Cultus nothwendig einer Uebereinstimmung

der Menschen; diese läßt sich nur im State denken; und es widerstreitet also dem Willen Gottes, so weit er durch die bloße Vernunft geoffenbart ist, im geringsten nicht, ihm diejenige äussere Verehrung zu beweisen, welche der Stat gesetzlich macht. Die Bürger dürfen sonach allerdings ihr Recht der äussern Gottesverehrung dem State übertragen. Ja sie dürfen es nicht bloß; sie sind sogar dazu verbunden. Denn geschähe dieses nicht, so würden allerhand ungereimte Meynungen von der Natur Gottes, und allerhand lächerliche Cäremonien im State herschend werden; und hier könte Jeder glauben, seine übrigen Mitbürger lästerten Gott jeder nach seiner Art. Von keinem kann mit Recht behauptet werden, daß er Gott verehre; denn Niemand verehrt Gott wirklich, wenn er es nicht auf eine solche Art thut, die Andern eine Gottesverehrung zu seyn scheint. Der Schluß also aus diesem Allen ist: Die **Auslegung** der göttlichen Gesetze, sowohl der weltlichen als der geistlichen, hängt von dem Regenten des States ab, und in dem Sinne befiehlt Gott durch diesen.

Hobbes macht sich gegen seine Behauptung selbst mehrere Einwürfe. Man könte sagen, es würde aus derselben fließen, daß man auch alsdenn dem State Gehorsam leisten müsse, wenn er eine Gotteslästerung befehle, oder wenn er den Gottesdienst ganz verbiete. Hierauf erwiedert er, daß dies nicht aus seiner Behauptung folge. Denn Gott lästern kann kein Mensch für eine Art der Gottesverehrung halten; vor Errichtung des Stats hatte auch Niemand das Recht, der Gottheit die ihr gebührende Ehre zu entziehen; also konte auch Niemand das Recht, so etwas zu befehlen, auf den Stat übertragen.

Digitized by Google

Wird hingegen gefragt: ob man dem State gehorchen müsse, wenn er etwas zu reden oder zu thun befiehlt, was zwar nicht geradehin zur Unehre Gottes gereicht, woraus aber doch der Ehre Gottes nachtheilige Consequenzen gezogen werden könten; z. B. wenn der Stat verordnet, Gott in einem Bildniße zu verehren, falls diese Art der Verehrung bey einem Volke hergebracht ist? so ist die Antwort, daß hier allerdings dem State gehorcht werden müsse. Denn der Cultus ist ein Zeichen der Verehrung Gottes, und wie der Stat dieses Zeichen bestimmen will, steht bey ihm. So könte auch der Stat gebieten, der Gottheit einen Namen zu geben, der ganz unverständlich, oder dessen Zusammenhang mit der Natur Gottes ganz unbegreiflich ist; gleichwohl ist dieser Namen Gottes alsdenn gültig; denn durch das Gesetz des Stats dient er nun als Zeichen der Verehrung. Dieselbe Regel läßt sich auf alle göttliche Attribute und Handlungen anwenden, die sich auf den bloß vernünftigen Cultus Gottes beziehen, und worüber allenfalls gestritten werden könte. Hier können wohl Gesetze des Regenten der gesunden Vernunft desselben widerstreiten, und sind als Versehen des **Regenten** zu betrachten; aber sie widerstreiten darum nicht der gesunden Vernunft der Unterthanen und können nicht für Versehn **dieser** gelten, weil die Unterthanen einmal ihre Privateinsicht der Einsicht des Stats untergeordnet haben.

Wie aber wenn der Regent beföhle, ihm selbst göttliche Ehre zu erweisen: ist ihm auch dann zu gehorchen? — **Hobbes** antwortet: Es giebt manche Dinge, die der Gottheit und den Menschen gemeinschaftlich beygelegt werden können. Auch die Menschen können gepriesen und verherrlicht werden durch Worte

und

und Handlungen, wie es die Gottheit kann. Man muß hier aber doch auf die Bedeutungen der Attribute und Handlungen Rücksicht nehmen, um zu beurtheilen, wiefern sie der Verehrung Gottes oder eines Menschen angemessen sind. Wollte man also einem Menschen solche Attribute zuschreiben, die eine Unabhängigkeit desselben von Gott bezeichneten, oder seine Unvergänglichkeit, unendliche Macht und dgl., so würde dies irreligiös seyn, auch wenn ein Regent es beföhle. Eben so wenig darf die Verehrung eines Menschen in Handlungen bestehn, wodurch diesem eine Herrschaft und Macht eingeräumt wird, welche nur die Gottheit möglicherweise haben kann; denn eine Verehrung der Art, falls sie durch die Gesetze gefodert wird, würde ein Eingriff in die Rechte der göttlichen Herrschaft selbst seyn.

Das Resultat der Philosophie des **Hobbes** über Moral und Religion, sofern beyde, als unmittelbar durch die Gottheit bestimt, gedacht werden, läuft auf folgende Sätze hinaus: 1) Die Unterthanen fehlen, wenn sie die natürlichen moralischen Gesetze übertreten, welche Gott durch die Vernunft geoffenbart hat; 2) wenn sie die Gesetze des Stats verletzen, welche die äussern Rechte und Verbindlichkeiten betreffen; 3) wenn sie Gott nicht verehren nach den Gesetzen des Stats; 4) wenn sie Gott nicht vor andern Menschen durch Worte und Handlungen verehren als das Einzige, Beste, Größte und Seligste Wesen, als den erhabensten Schöpfer und Regenten des ganzen Weltalls. Dies leztere wäre ein **Verbrechen der beleidigten göttlichen Majestät.**

Hobbes bringt diese allgemeinen Grundsätze noch in eine nähere Verbindung mit der positiven Religion

gion sowohl des alten als des neuen Bundes, wie er sich ausdrückt. Aus dieser seiner Untersuchung will ich hier nur anmerken, daß er auch die Auslegung der Bibel zum Behufe einer öffentlichen Religion der Auctorität des States unterworfen wissen will. Soll die Exegese nicht vom State abhängig seyn, so würde sie entweder durch die Willkühr einzelner Bürger bestimt, oder durch eine auswärtige Macht. Das Erstere würde eine Menge Ungereimtheiten und Nachtheile für den Stat zur Folge haben; ja es würde dadurch nicht nur aller bürgerliche Gehorsam, sondern auch alle friedliche Geselligkeit unter den Menschen aufgehoben werden. Wenn Jeder die Bibel für sich auslegte, also sich zum Richter dessen aufwürfe, was Gott gefalle oder misfalle, so dürften die Unterthanen nicht eher den Regenten gehorchen, als bis sie über die Einstimmigkeit der Gesetze derselben mit der Bibel entschieden hätten. Die Unterthanen also gehorchten dem Regenten, oder nicht, nach ihrem eigenen Urtheile; was eben so gut ist, als sie gehorchten sich selbst, und nicht dem State. Der bürgerliche Gehorsam wird folglich vernichtet, wenn die Auslegung der Bibel der Willkühr eines jeden Bürgers überlassen ist. Ferner wenn Jeder seiner eigenen Meynung von dem Sinne der Bibel folgen dürfte, so würden nothwendig unzählige und gar nicht zu beendigende Streitigkeiten entstehen; diese würden gegenseitigen Haß der Bürger, Zwietracht und Krieg erzeugen, (wie auch die wirkliche Erfahrung in der Geschichte bestätigt), und damit wäre der Frieden der menschlichen Gesellschaft zerstört. Die Auslegung der Bibel also zum Behufe einer öffentlichen Religion beruht auf der Auctorität der Kirche, und da diese vom State unzertrennlich ist, auf der Auctorität des Stats.

Um

Digitized by Google

Um aber einzusehen, daß die Auslegung der Bibel nicht in der Willkühr einer fremden Person ausserhalb dem State stehe, muß man nur erwägen, was für einen Einfluß diese fremde Willkühr auf die Gesinnungen und Handlungen der Bürger haben würde. Die freyen Handlungen der Menschen richten sich vermöge einer natürlichen Nothwendigkeit nach den Meynungen, welche diese vom Guten und Bösen, von den künftigen Belohnungen und Strafen haben. Daher halten sich die Menschen denen zum Gehorsame verpflichtet, von deren Entscheidung über ihr Thun und Lassen sie ihr künftiges Heil oder Verderben erwarten. Hieraus erhellt, daß die Bürger, sofern sie in Religionssachen einen auswärtigen Oberherrn anerkennen, nicht einen freyen Stat für sich bilden, sondern vielmehr als Unterthanen eines andern Stats zu betrachten sind. Wenn also auch ein Fürst einem Auswärtigen das Recht über Religionsangelegenheiten einräumte, wobey er jedoch die bürgerliche Herrschaft unbeschränkt behielte und behalten wollte; so würde dieser Vertrag mit sich selbst im Widerspruche stehen, und eben deßwegen nichtig seyn. Niemand überträgt wirklich ein Recht auf den Andern, wofern er nicht seinen Willen, das Recht zu übertragen, durch ein deutliches und hinlängliches Zeichen erklärt hat. Ein Fürst, der seinen Willen deutlich zu erkennen giebt, daß er die bürgerliche Herrschaft behalten wolle, erklärt dadurch, daß er sich keineswegs des Rechts auf die nothwendigen Mittel derselben begebe; ein solches nothwendiges Mittel aber ist die öffentliche Religion und die Auslegung der Bibel zum Behufe derselben; daher widerspricht sich der Vertrag eines Fürsten mit einem Auswärtigen, worin einerseits Jener das Recht der bürgerlichen Herrschaft sich vorbehält, und andererseits das

das Recht über Religion und Bibelauslegung (die nothwendigen Mittel der bürgerlichen Statsverwaltung) diesem zugesteht, und wegen des Widerspruchs wird der Vertrag ungültig. Daß solche Verträge zum großen Verderben der Staten wirklich geschlossen wurden (z. B. zwischen den katholischen Regenten und dem Pabste) rührte lediglich aus der Unwissenheit der Contrahenten her, wodurch der Widerspruch in dem Gegenstande des Vertrags nicht bemerkt wurde. In der That kann auch kein Stat ruhig bestehen, dessen Religionsangelegenheiten von einem Auswärtigen (z. B. dem Pabste) regiert werden. Es beweist dieses die Geschichte durch die traurigen Fehden, die das ganze Mittelalter hindurch zwischen den Päbsten und weltlichen Regenten obwalteten, und so oft die innere und äussere Ruhe der Völker störten. Ohnehin, sagt Hobbes, ist es eine einleuchtende Ungereimtheit, daß der Stat oder Regent einem F e i n d e die Herrschaft über die Gewissen der Bürger einräume. Jedes Volk ist mit dem Auswärtigen in einem Naturstande d. i. im Zustande präsumtiver Feindseligkeit; und in diesem Zustande bleibt der Auswärtige, auch wenn er ein Recht über Religionsangelegenheiten jenes Volks bekomt; er kann also gerade dieses Recht als Mittel zu Feindseligkeiten benutzen, wenn etwa sein Privatinteresse dergleichen foderte. Daß übrigens der Auswärtige ein solches Recht vermöge göttlicher Autorität besitze, (nach der Behauptung des Pabstes), ist widersinnig. Woher kennt man dies göttliche Gebot? Aus der Bibel? Aber ein jedes Volk legt die Bibel nach seiner Einsicht aus, und wenn es die fremde Autorität nicht darin begründet findet; wie kann diese jenem seine Auslegung und Religionsherrschaft aufdringen? Es bleibt folglich nichts übrig, als der Grundsatz: Die Auslegung der heili-

heiligen Schrift, das Recht Religionsstreitigkeiten zu entscheiden, komt dem State zu, oder einer Kirche, sofern sie mit dem State identisch ist.

Mit dieser bisher entwickelten statsrechtlichen Theorie des Hobbes, wie sie in seinem Werke De Cive enthalten ist, stimt der Inhalt des Leviathan im Wesentlichen völlig überein; nur daß einzelne Behauptungen in diesem noch mehr verdeutlicht, weiter ausgeführt und stärker begründet sind. Auch in Beziehung auf die Vorstellungsart des Hobbes von der Natur des Menschen und der Beschaffenheit der menschlichen Erkentniß überhaupt, ist der erste Theil des Leviathan besonders merkwürdig. Da ich indessen jene Vorstellungsart schon oben im Allgemeinen charakterisirt habe, so will ich hier nicht länger dabey verweilen.

Auf eine genaue Beurtheilung aller einzelnen angeführten Paradoxieen des Hobbes kann ich mich ohne zu große Weitläufigkeit nicht einlassen. Am berühmtesten unter diesen sind die praktischen naturrechtlichen geworden, über denen die philosophische Nachwelt fast seine theoretischen Meynungen vergessen hat, obgleich jene mit diesen auf's engste zusammenhangen. Der Empirismus des Hobbes war der strengste und kühnste, der in der Geschichte der neuern Philosophie vorkomt. Wenigstens hat ihn keiner der Neuern so systematisch durchgeführt; denn der, welchen Locke in der Folge aufstellte, war ungleich gemäßigter, und bezog sich bloß auf die theoretische Philosophie. Für den Hobbes gab es nichts in der Welt als Körper und bewegende lebendige Kräfte, weil es für ihn gar keine andere Erkentnißquelle oder Erkentniß-

mittel,

Digitized by Google

mittel, als die Sinnlichkeit, gab. Die Geister-Welt und alle sogenannte intellectuale Erkentniß war ihm ein Wortgewebe ohne objective Bedeutung und reellen Inhalt. Die Gottheit als die Grundursache alles Vorhandenen, die er consequent aus seinen Principien als körperlich hätte annehmen müssen, war ihm das höchste absolute Reale, aber eben deßwegen Unbegreifliche. Daher denn seine Behauptung, daß alle Begriffe und Verknüpfungen derselben nichts anders als Wortzeichen und Verknüpfungen derselben seyen, und alle Wahrheit oder Falschheit auf eine richtige oder unrichtige Bezeichnung der Gegenstände und Verknüpfung jener Bezeichnungen hinauslaufe. Er identificirte also gewissermaßen die Sprachfähigkeit des Menschen mit dem Verstande. Das Einseitige dieser Vorstellungsart würde er eingesehen haben, sobald er nur die Möglichkeit der Sprache, hauptsächlich soferne intellectuale Ideen und Ideenverbindungen dadurch bezeichnet werden, und die Möglichkeit des Zusammenhanges jener mit diesen tiefer untersucht hätte. Es ist zu verwundern, daß die so zahlreichen Paradoxieen, zu denen er durch seinen Grundirthum verleitet wurde, und deren Unwahrheit oft in die Augen springt, ihn nicht auf die Unhaltbarkeit seines Systems aufmerksam gemacht haben.

Sein Naturrecht beruhte auf der Voraussetzung der Gleichheit der Menschen in Ansehung ihrer natürlichen Anlagen und Bestimmung; daher das Recht Aller auf Alles, und was wiederum hieraus folgte, der Krieg Aller gegen Alle im Naturstande. So gieng das Recht des Stärkern als Princip des Naturrechts hervor, wodurch wiederum alles wirkliche Recht ausserhalb dem State aufgehoben

hoben wurde, oder doch in der Ausübung als sich selbst vernichtend erschien. Die eigentliche Quelle und den Grund des Rechtsbegriffs hatte Hobbes durchaus verfehlt. Da er bey seiner Philosophie über das Naturrecht den Naturstand nicht als hypothetische Idee eines Verhältnisses der Menschen ausserhalb einem positiven State zum Grunde legte, sondern als historisches in der menschlichen Natur gegründetes Factum; in diesem Naturstande aber alles wirkliche Recht durch die Collision der Ansprüche der Individuen zerstört wird; so war es consequent, daß er auch nur diejenige Statsverfassung für die beste erklärte, in welcher jene Collision am wenigsten statt fände, weil sie am kräftigsten durch die Art, wie sich die höhere Gewalt in derselben äussere, unterdrückt werde. Eine solche Verfassung war die Monarchie, wo die Privatwillen aller Einzelnen dem Willen eines Einzigen unterworfen sind. Dagegen mußte er eine demokratische Verfassung um so lebhafter verwerfen, je mehr sich diese seinem Bilde des Naturstandes näherte, je weniger sie also geeignet war, die Mängel und Fehler des Naturstandes zu verbessern. Sollte aber die Monarchie ihren Zweck erreichen, so mußte der Regent die unumschränkte und unabhängige Macht haben, welche ihm Hobbes beylegt. Hieraus flossen ganz natürlich die statsrechtlichen Sätze des Hobbes: daß der Regent nur seinem Gewissen oder der Gottheit verantwortlich sey; daß von ihm als Regenten niemals den Unterthanen eine Beleidigung oder ein Unrecht zugefügt werden könne, sondern daß er zu allem, was er thue, auch zu der höchsten Tyranney, berechtigt sey; daß folglich auch die Unterthanen nie befugt seyn könten, den Regenten zu strafen; daß der Regent die Begriffe des Guten und Bösen, des Rechts

und

und Unrechts bestimme, also bey dem Bürger als solchem das Gesetz des Regenten die Stelle des Gewissens vertrete: Sätze, die Hobbes um so eifriger ausführte, je wichtiger, und dem Interesse der Partey, zu welcher er gehörte, angemessener sie in den damaligen politischen Gährungen seines Vaterlandes waren. Er that dennoch auch durch die Behauptung dieser Sätze seiner Partey noch nicht genug. Die Einschränkung, die er der Dauer der monarchischen Gewalt dadurch gab, daß er behauptete, sie könne nur so lange bestehen, als der Regent die Unterthanen zu beschützen und den Frieden zu erhalten vermöge, misfiel dem Hofe, weil gerade damals bey der königlichen Partey casus in terminis statt fand.

So wie sich Hobbes durch die Bearbeitung des Statsrechtes einen berühmten Namen machte; so that sich einer seiner Zeitgenossen, Hugo de Groot, oder wie er gewöhnlich genannt wird, Hugo Grotius, durch die Bearbeitung des Völkerrechts hervor *). Dieser noch mehr durch seine bewunderungswür-

*) Es giebt sehr viele Lebensbeschreibungen des Grotius. Ein Verzeichniß derselben, das jedoch nicht auf Vollständigkeit Anspruch macht, S. in: von Ompteda Literatur des gesamten sowohl natürlichen als positiven Völkerrechts Th. I. S. 180. Die vorzüglichsten sind: *Hugonis Grotii*, Belgarum Phoenicis, Manes ab iniquis obtrectationibus vindicati; Tomi II.; Delphis 1727, 8. Der Verfasser war Peter Ambrosius Lehmann. Das Werk enthält eine mühsame Samlung der zum Leben und zur Vertheidigung des Grotius gehörigen Thatsachen; nur ist es zu parteyisch und lobrednerisch geschrieben. — Vie de *Hugues Grotius*, par Mr. *de Burigny*; à Paris 1752. 12. und à Amsterdam 1753. 12. Auch diese Biographie hat den Fehler der Partheylichkeit, hauptsächlich

würdige Gelehrsamkeit in den verschiedensten Fächern der Literatur, als durch sein philosophisches Talent, merkwürdige Mann wurde gebohren im J. 1583 zu Delft, wo sein Vater Johann de Groot Burgermeister war. Durch seine ausserordentlichen Kentniße, von denen er schon als Jüngling Proben gab, gelangte er früh nicht bloß zu literarischem Ruhme, sondern auch zu den ansehnlichsten Aemtern in seinem Vaterlande. Nachdem er sich bereits im sechszehnten Jahre seines Alters die juristische Doctorwürde erworben hatte, ward er im J. 1600 Advocatus fisci im Haag; und im J. 1607 Generaladvocat von Holland, Seeland und Westfriesland. Auf Veranlassung des letztern Amts schrieb er sein Werk: Mare liberum, hauptsächlich um die Freyheit des Holländischen Handels nach Indien zu vertheidigen, wegen welcher Angelegenheit er auch als Gesandter nach England geschickt wurde. Im J. 1612 wurde er Pensionair von Rotterdam, und durch diese Stelle zugleich Mitglied des Collegium's der Deputirten der Provinz Holland, so wie er durch eben dieselbe Siß und Stimme in der Versammlung der Generalstaten erhielt. Bey den damaligen in den Niederlanden herschenden Streitigkeiten über die Lehre des Arminius von der Gnadenwahl neigte sich Grotius zur Partey der Arminianer oder Remonstranten, und erbitterte dadurch die Geistlichkeit und den

sächlich in Beziehung auf die Religionsstreitigkeiten. — *Bayle* Dict. Art. *Grotius* — Barbeyrac's Vorrede zur französischen Uebersetzung des Werks des Grotius de jure belli et pacis. — Am meisten verdient gelesen und benutzt zu werden die Biographie des Grotius von Joh. Matthias Schröckh in den: Abbildungen und Lebensbeschreibungen berühmter Gelehrten B. II. S. 257 ff.

Digitized by Google

den großen Haufen im Volke gegen sich, die es mit den Contraremonstranten hielten. Durch ein Edict, welches er im Namen der Staten von Holland ausfertigte, und worin Toleranz der Arminianer empfohlen wurde, wurde jene Erbitterung gegen ihn noch größer. Diese Verhältniße benutzte der damalige Stadthalter Prinz Moritz von Oranien für seine politischen Absichten, um seine Gegenpartey zu stürzen. Er erklärte einen von diesen gegebenen Befehl, zur Stillung der Unruhen Truppen anzuwerben, für einen Eingriff in seine Stadthalterischen Gerechtsame, und für eine sträfliche Bedrohung der gemeinschaftlichen Freyheit; wußte die Generalstaten für sich zu gewinnen, und ließ die Häupter der Gegenpartey, den Großpensionair Oldenbarneveld, Hogerbeets, und den Grotius im J. 1618 im Haag gefangen setzen, und ihnen als Landesverräthern den Prozeß machen. Oldenbarneveld ward enthauptet; die beyden andern aber wurden nach Einziehung ihrer Güter zu einer ewigen Gefangenschaft verdammt; und Grotius ward deßwegen nach dem Schloße Loevestein abgeführt. Indessen gelang es diesem durch die List seiner Gemahlinn Maria von Reigersberg, die sich mit ihm in das Gefängniß begeben hatte, und ihn in einem Bücherkasten fortschaffen ließ, nach Frankreich zu entfliehen, wo ihm der König, der sich schon während des Prozeßes für ihn und seine Partey interessirt hatte, Aufenthalt, Schutz und eine ansehnliche Pension bewilligte. Er blieb in Frankreich bis zum J. 1631, und während dieser glücklichen Muße arbeitete er sein berühmtes Werk de jure belli et pacis größtentheils zu Balagny, einem Landgute des Präsidenten von Mesmes, aus. Da ihm aber der Cardinal Richelieu abgeneigt wurde, und die königliche Pension sehr un-

richtig bezahlt zu werden anfieng, er auch seine vorher eingezogenen Güter wieder bekommen hatte; so begab er sich in eben dem Jahre 1631 nach Holland zurück, in der Hoffnung, durch die Vermittelung des neuen Stadthalters Prinzen Friedrich Heinrich von Oranien und anderer Gönner eine Aufhebung der über ihn gefällten Sentenz zu bewirken. Gleichwohl ward diese Hoffnung vereitelt; er gerieth in Gefahr, von neuem gefangen gesetzt zu werden, und mußte zum zweytenmale im J. 1632 aus seinem Vaterlande flüchten. Er begab sich nach Hamburg, und trat bald darauf in schwedische Dienste, wo ihn der Kanzler Oxenstierna, der während der Minderjährigkeit der Königinn Christine das schwedische Reich verwaltete, zum schwedischen Rathe und Gesandten am französischen Hofe ernannte. Grotius war in dem ihm aufgetragenen Geschäfte, einen Tractat zwischen Schweden und Frankreich, wie er vom schwedischen Hofe bezielt wurde, zu Stande zu bringen, nicht so glücklich, als von ihm hätte erwartet werden sollen; entweder weil die persönliche Disharmonie zwischen ihm und dem Cardinale Richelieu dies verhinderte; oder weil er sich zu sehr in seine literarischen Studien verlor und darüber seine gesandtschaftlichen Angelegenheiten vernachlässigte *). Der Kanzler Oxenstierna mußte selbst nach Paris kommen, um den Tractat endlich abzuschließen. Verdrüßliche Rangstreitigkeiten, welche

Gro-

*) Wie wenig Grotius zu der Rolle eines Gesandten, vollends am französischen Hofe, paßte, kann schon der Umstand beweisen, daß er an Courtagen, wenn er unter den übrigen Gesandten und Höflingen im Vorzimmer warten mußte, oder sonst Langeweile hatte, um ja nicht Zeit für seine Studien zu verlieren, sich in eine Ecke zurückzog, und im — griechischen neuen Testamente las.

Digitized by Google

Grotius in der Folge mit dem Cardinale Richelieu hatte, und die den französischen Hof so gegen ihn einnahmen, daß dieser sogar die Zurückberufung seines vom schwedischen Hofe verlangte, zogen dem Grotius auch von Seiten des letztern mehrere Kränkungen zu, bis er selbst seine Zurückberufung verlangte, welche auch im J. 1644 erfolgte. Er hatte hier das Vergnügen, unter dem Schutze seines öffentlichen Charakters frey durch Holland reisen zu können, ohne daß seine Feinde es wagen durften, etwas gegen ihn zu unternehmen. Im J. 1645 verließ er die schwedischen Dienste, nachdem er sich auch hier Feinde gemacht, die seiner Beförderung im Wege standen. Er wollte nach Lübeck überfahren; das Schiff aber ward verschlagen an die cassubische Küste; krank ließ er sich nach Rostock bringen, und starb hier wenig Tage nach seiner Ankunft im J. 1645 und im zwey und sechszigsten seines Alters. Sein Leichnam wurde nach Delft abgeführt und im väterlichen Erbbegräbniße beygesetzt.

Man hält gemeiniglich das Werk des Grotius über das Recht des Kriegs und Friedens*), von welchem allein in der Geschichte der Philosophie, sofern Jenem in derselben ein Platz gebührt, die Rede seyn kann, für ein System des Naturrechts; was es gleichs

*) *Hugonis Grotii* de jure belli et pacis libri III. Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1625. 4. Die beste ist: cum notis *Io. Fr. Gronovii, Henr.* et *Sam. de Cocceji* etc. Lausannae 1751. V. Vol. 4. Französisch: Le Droit de la guerre et de la paix par *Hugues Grotius* traduit par *Jean Barbeyrac*; à Amstd. 1724. 4. und zuletzt à Leide 1759 II. Tomes 4. S. von Ompteda Litteratur des Völkerrechts Th. I. S. 392 ff.

gleichwohl nicht ist, und dem Zwecke nach, welchen der Verfasser desselben dabey hatte, nicht seyn sollte. Dieser wollte so wenig ein eigentliches Naturrecht liefern, wie Hobbes. Vielmehr war es lediglich die Absicht des Grotius, das rechtliche Verhältniß zwischen Regenten und Völkern festzusetzen, also, wenn man will, das Völkerrecht zu bearbeiten, und zwar von dem letztern strenge genommen nur Ein Capitel aufzuklären, das Recht des Kriegs und Friedens. Für diese Absicht aber war es ihm freylich nothwendig, von allgemeinen naturrechtlichen Principien auszugehen, und dieselben vorher zu entwickeln, gerade wie Hobbes zur Begründung seines Statsrechts that. Daß jene irrige Vorstellung von der Tendenz des Werks des Grotius entstand, hat seinen Grund in der Weitläufigkeit und der Menge gelehrter zum Theile spitzfindiger Discussionen, womit er die Untersuchung der allgemeinen Grundsätze, auf die er bauen wollte, verwebte. Er selbst beginnt sein Werk damit, daß der herschende falsche Wahn, es fände unter den Regenten und Völkern gar keine gegenseitige Verbindlichkeit statt, und besonders im Kriege sey alles erlaubt, ihn zur Ausarbeitung jenes Werks, um diesen Wahn zu berichtigen, bewogen habe.

Ehe sich aber über die Rechte der Völker, namentlich während des Kriegs und Friedens entscheiden läßt, muß die Frage beantwortet werden, ob wirklich überhaupt ein natürliches Recht vorhanden sey? Diese Frage wird vom Grotius bejaht. Er leitet das Naturrecht her aus der dem Menschen eingepflanzten Geselligkeit, zu deren Erhaltung Vernunft und Erfahrung Rechte und Verbindlichkeiten vorschreiben. Das Naturrecht ist daher allgemein und unver-

unveränderlich, und wird erwiesen theils a priori aus Grundsätzen der Vernunft, theils a posteriori aus dem durchgängigen Gebrauche bey allen gesitteten Völkern. Ueberhaupt unterscheidet Grotius alles Recht in ein natürliches und willkührliches (jus naturale vel voluntarium). Das willkührliche Recht entspringt aus willkührlichen Gesetzen, und wird wiederum getheilt in das göttliche und menschliche (jus divinum vel humanum). Das göttliche Recht stimt mit dem natürlichen genau überein, und dieses muß nach jenem modificirt werden; eine Meynung, die Grotius mit den ältern und auch noch mit den spätern Naturrechtslehrern bis zur Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gemein hat, und die den Gesichtspunct, woraus das Naturrecht zu betrachten und zu bestimmen war, gar sehr verrücken, und eine ewige Verwirrung beyder Disciplinen, des sogenannten natürlichen und göttlichen Rechts, unterhalten mußte; die aber unvermeidlich war, so lange das Dogma von der göttlichen Offenbarung der biblischen Bücher sich geltend erhielt. Das göttliche Recht ist aber theils ein allgemeines theils ein besonderes (jus divinum vel universale vel particulare). Jenes ist dem ganzen menschlichen Geschlechte vorgeschrieben, und zu dreyen Malen von Gott geoffenbart worden, gleich nach der Schöpfung, nach der Sündfluth und durch den Erlöser der Welt. Dieses bezieht sich nur auf das jüdische Volk. Das letztere widerstreitet zwar auch dem wahren Rechte der Natur niemals; aber die Christen sind dennoch nicht daran gebunden; wiewohl es auf ihre gesetzliche Verfassung einen wohlthätigen Einfluß haben kann. Das menschliche Recht (jus humanum) kann in das bürgerliche (jus civile), in das weiter als das bürgerliche sich erstreckende (jus latius patens),

patens), und in das enger als das bürgerliche eingeschränkte (jus arctius patens) gesondert werden. Das bürgerliche Recht fließt aus den Gesetzen, welche von der höchsten Gewalt im State gegeben sind. Das enger als das bürgerliche Recht eingeschränkte ist dasjenige, welches zwar nicht durch die höchste Gewalt im State bestimt, aber doch derselben untergeordnet ist; wohin das elterliche, das herschaftliche Recht (potestas patria, dominica) u. w. gehören. Das weiter als das bürgerliche sich erstreckende Recht endlich ist das sogenannte Völkerrecht, das durch den übereinstimmenden Willen mehrer Völker für diese gegenseitig verbindlich geworden ist. Dieses leztere beruht denn entweder auf Verträgen, oder auf einem durchgängigen und bewährten Herkommen bey den Völkern. Nach dieser allgemeinen Erörterung geht Grotius zur Abhandlung seiner besondern Materie von den Rechten des Kriegs und Friedens über, wo ich ihm nicht weiter folgen kann.

So viel Unrichtigkeit, Unbestimtheit und Einseitigkeit in den Principien herscht, von welchen Grotius ausgeht, indem er die Rechte der Menschen und Völker gegen einander bald aus allgemeinen Vernunftmaximen, bald aus dem Bedürfniße der Geselligkeit, bald aus dem Herkommen bey gesitteten Völkern ableitete, und also gründliche Festigkeit und systematische Einheit der Naturrechtswissenschaft in seinem Werke durchaus vermißt wird; so konte es doch nicht fehlen, daß seine vernünftige Reflexion über das Völkerrecht, die sich oft nach ihm selbst nicht wissenschaftlich klaren, auch nicht ausdrücklich von ihm vorausgesetzten Principien richtete, und durch seine ausgebreiteten historischen Kentniße unterstützt wurde, ihn nicht auch auf manche wahre

Digitized by Google

wahre Resultate, vornehmlich im Einzelnen, geführt hätte. In diesem Betrachte verdient die Arbeit des Grotius noch gegenwärtig von Statsmännern und Philosophen gar sehr benutzt zu werden. Die Fehler der Weitschweifigkeit, der häufigen Digressionen, der Ueberladung mit gelehrtem Krame, muß man der Sitte der Gelehrten seines Zeitalters, und insbesondre seiner Nation, zu gut halten.

Vierter Abschnitt.

Ueber die Moralphilosophie der Jesuiten. Blasius Pascal. Petrus Daniel Huet. Joseph Glanwill.

Im J. 1540 ward der Orden der Jesuiten vom Ignatius Loyola gestiftet. Der Zweck desselben war ursprünglich, das durch manche Umstände und Ereigniße damals gesunkene Ansehn der Kirche wieder herzustellen, und daßelbe durch Mittel, wie sie dem Geiste des Zeitalters und dem äußern Verhältniße der Kirche angemessener seyen, auf's neue zu stützen und für die Zukunft zu sichern. Die positiven Religionen, vornehmlich die katholische, waren in ihrer Autorität erschüttert worden, und Unglauben, schwärmerischer Mysticismus und blinder Supernaturalismus begannen mit einander zu streiten. Mehrere der vorzüglichsten philosophirenden Köpfe hatten sich in der theoretischen Philosophie zu einer skeptischen Denkart hingeneigt. Die praktische Philosophie aber, soferne man sie auf zufällige Erfahrungsmaximen gründete, war in eine schwankende sich im Innern selbst widerstreitende Klugheitslehre übergegangen, die den eigensüchtigen Genuß des Lebens begünstigte, und den Menschen von seiner wahren Bestimmung und der ihr entsprechenden Pflicht ableitete, oder wenigstens ihn in Ansehung der Gründe derselben nicht befriedigte und beruhigte. Es bedurfte demnach allerdings damals für das hierarchische Interesse eines solchen Instituts, wie der Orden der Jesuiten war, zumal da die übrigen Mönchsorden, besonders der Orden der Dominicaner, in der Achtung

tung des Publicum's sehr verlassen hatten; und für das so baufällige Gebäude der römischen Kirche nur schwache Stützen zu werden anfiengen.

Freylich ahndete der Stifter des Jesuitenordens die Macht nicht, welche dieser erhalten würde. Man kann ihm und den ersten Gliedern des Ordens den Plan arglistiger Herschsucht nicht zuschreiben, der in der Folge das Benehmen und die Schritte der Jesuiten leitete. Aber schon die ganze Anlage des Institutes, so zufällig und ohne weit aussehende politische Tendenz sie auch gemacht wurde, war doch von der Art, daß sie die Politik begründete und herbeyführte, wodurch der Orden bald so berühmt, mächtig und furchtbar geworden ist, und hauptsächlich in den katholischen Ländern nicht nur auf die Theologie und Hierarchie der katholischen Kirche, sondern auch auf den Zustand der Philosophie, und namentlich des praktischen Theiles derselben, den entscheidendsten Einfluß gewann.

Ein Hauptmittel, dessen sich die Jesuiten bedienten, war, daß sie den Unterricht der Jugend und die Cultur der dahin gehörigen wissenschaftlichen Kentnisse an sich zogen. Dadurch wurden sie in den Stand gesetzt, gerade die bedeutendsten Volksclassen, und selbst die regierende von ihrer Leitung und Willkühr abhängig zu machen; dieselben, oft ohne daß diese es wußten oder ahndeten, an das Interesse des Ordens anzuknüpfen und für den Dienst desselben zu erziehen; auch diejenigen Köpfe und Charaktere kennen zu lernen, die am fähigsten waren, Mitarbeiter für den eigenthümlichen Zweck des Ordens zu seyn. Der Unterricht der Jugend ward anfangs bloß als ein verdienstliches Werk von den Jesuiten angesehen, bis nach und nach den Obern des

Ordens

Digitized by Google

Ordens das hierarchische Interesse klarer wurde, das sie selbst nach dem Plane ihres Instituts verfolgen konnten, und sie die Vortheile wahrnahmen, welche ihnen die verstattete Theilnahme an der Erziehung und wissenschaftlichen Bildung der Nationen darbot. So ward der Orden der Jesuiten sehr bald in einen geheimen Orden umgewandelt, der zwar mit der Verfassung der römischen Kirche überhaupt zusammenhieng, und sich, wenigstens nach dem äussern Anscheine, dem obersten Zwecke dieser unterordnete; aber doch seine eigene für sich bestehende politische Verfassung hatte, selbstständig für sein besonderes Interesse arbeitete, und dadurch die römische Kirche oder vielmehr den Pabst, wie die katholischen weltlichen Fürsten, auf gleiche Weise tyrannisirte. Die Ordensgenerale Lainez, Aquaviva und Salmurius gaben der innern Organisation des Ordens für die politischen Absichten desselben die Vollendung.

Unter allen Wissenschaften, auf deren Beschaffenheit den Jesuiten zur Bildung, Stimmung und Richtung sowohl ihrer eigenen Mitglieder, als der Layen, am meisten ankam, war die wichtigste die Philosophie, vorzüglich ihrem praktischen Theile nach. Diese mußte unter ihrer Hand ein Mittel werden, die Köpfe so umzubilden, und die Charaktere so zu formen, daß sie den jedesmaligen Absichten entsprachen, welche die Häupter des Ordens durch sie erreichen wollten. Das Studium der theoretischen Philosophie mußte ihnen nicht sowohl als Mittel der vernünftigen Aufklärung überhaupt, wie vielmehr der Uebung des Scharfsinns, des Witzes, der sophistischen Kunst dienen; und zu diesem Behufe war ihnen nichts willkommner, als die scholastische Dialektik und Metaphysik, die sie deßwegen

Digitized by Google

gen auch in ihrem Ansehn zu erhalten, und nur so umzuformen suchten, wie es der Geist des Zeitalters und der Zweck des Ordens mit sich brachten. Die theoretische Philosophie erfuhr inzwischen verhältnißmäßig noch geringere Veränderungen von ihnen, als die praktische, weil jene, so wie sie dieselbe zu ihrer Zeit noch auf den Universitäten und Schulen großentheils herrschend fanden, sich mit ihrem hierarchischen Systeme vertrug, und da sie am Ende auf ein Gewebe dialektisch metaphysischer Raisonnements für und wider hinauslief, sich sehr leicht mit dem härtesten Supernaturalismus und dem blindesten Glauben an die Aussprüche der Concilien und Kirchenväter vereinbaren ließ. Hingegen die praktische Philosophie bedurfte einer gänzlichen Umwandlung, wenn sie ein taugliches Werkzeug für die geheimen Zwecke des Ordens werden sollte. Sie mußte einen Charakter empfangen, durch welchen sie einerseits leichter beym großen Publicum Eingang finden, und die Lehrer derselben, die Jesuiten, empfehlen konte; andererseits den Absichten des Ordens nie widersprach, sondern sich in jedem Falle denselben anschmiegen ließ, und dadurch sowohl die Mitglieder selbst wegen jeder Handlung, die ihnen das Interesse des Ordens zur Pflicht machte, rechtfertigte, als auch Layen, auf welche der Orden wirken wollte, in ihrem eigenen Urtheile und in dem Urtheile des Publicum's wegen der Moralität der Handlungen beruhigte, zu welchen die Jesuiten sie verleiteten. Um nun aber der Moral insbesondre jenen Charakter zu ertheilen, stellten sie zuvörderst die Moral der ältern Lehrer, namentlich der übrigen Mönchsorden, als zu strenge und finster dar, und ließen dagegen die ihrige sich mehr nach den sinnlichen Neigungen und dem Egoismus der Menschen bequemen, wodurch ihr Orden selbst mehr Theilnehmer

 bekam,

bekam, und auch ihr religiöser und praktischer Unterricht bey dem großen Haufen beliebter wurde. Dann wandten sie hauptsächlich ihren Fleiß auf die Casuistik, und brauchten die Ungewißheit der Entscheidung in einzelnen Fällen, mit Hülfe sophistischer Erschleichungen, um die unmoralischsten Maximen, sobald die Umstände es erforderten, geltend zu machen. Für die Casuistik, als Beyspiel, wie scheinbar sophistische Heuchler die Moral verdrehen können, ist die Geschichte der Jesuitischen Moralphilosophie höchst lehrreich. Da die Zahl der sogenannten Gewissensfälle unerschöpflich ist, so gedieh unter ihrer Bearbeitung die Moral zu einer enormen Weitläufigkeit. Mehrere Jesuiten füllten mit ihren casuistischen Moralsystemen ganze Reihen Folianten und Quartanten aus, und auch dadurch entrückten oder erschwerten sie unvermerkt den Layen die Möglichkeit, sich zu allgemeinen und wahren Principien der Moralität zu erheben, weil sie dieselben gleich in das Labyrinth ihrer Casuistik verstrickten, wo kein anderer Ausgang war als der Eingang, und dadurch das Benehmen derselben bey wichtigern Schritten im Leben ganz von ihrer Entscheidung abhängig machten. Dazu brauchten sie nun noch ihre Dialektik, um ihrer wissenschaftlichen Casuistik das Ansehn der Gründlichkeit zu geben, und die Mitglieder des Ordens in den Stand zu setzen, Maximen zu vertheidigen, gegen die etwa der noch unverderbte moralische Sinn ihrer Zöglinge oder der Layen protestiren möchte.

Zu den merkwürdigsten und verderblichsten Eigenheiten der Jesuitischen Moral gehören die Maximen: Der Zweck heiligt das Mittel. — Zwischen der innern Gesinnung und der äussern Handlung findet kein nothwendiger moralischer Zusammenhang statt, und

man

Digitized by Google

man darf also unter gewissen Umständen eine böse That äusserlich verrichten, sobald man nur im Herzen das Gegentheil denke oder will (reservatio mentalis). — Eine wahrscheinliche Meynung, man müsse so oder so handeln, rechtfertigt die Handlung. Die Wahrscheinlichkeit einer Meynung von der richtigen Maxime wird auch dadurch begründet, daß ein älterer angesehener Moralist, besonders unter den Jesuiten, sie behauptet. Je länger man eine solche wahrscheinliche Meynung hegt, desto gültiger wird sie. Man kann selbst eine minder wahrscheinliche Meynung einer mehr wahrscheinlichen mit gutem Gewissen vorziehen, sofern einmal jene Meynung überhaupt wahrscheinlich ist. — Mit solchen Grundsätzen war es möglich, sogar die höchsten Abscheulichkeiten des Frevels als moralisch erlaubt darzustellen, Zöglinge des Ordens und Layen zu Verbrechen zu verführen und sie zu überreden, daß sie damit gar nichts Unrechtmäßiges und Böses begingen.

Es ist jedoch hierbey auch nicht zu vergessen, daß in dem damaligen Zustande der wissenschaftlichen Moral überhaupt mit ein Grund zu der Richtung lag, welche jene von den Jesuiten empfieng, und daß nicht Alles einer verschmitzten Bosheit dieser allein zuzuschreiben sey. Schon sofern man die Quelle der philosophischen Moral in der Erfahrung und Geschichte suchte, konte nichts anders als eine bloße Klugheitslehre herauskommen. Denn wie könte irgend eine Erfahrung als solche von den Folgen der Handlungen eine Pflicht begründen? War aber einmal die Moral zu einer bloßen Klugheitslehre herabgewürdigt, so war es ein ganz natürlicher Uebergang, daß sie eine Theorie der Arglist wurde, und hierzu lagen in dem menschli-

chen Egoismus und der Dialektik der Vernunft überhaupt mancherley Veranlassungen, die nur bey den Jesuiten um so kräftiger wirkten, je mehr sie mit dem Interesse ihres Ordens harmonirten. Eigentlich hatten die Jesuiten alle wahre Moral zerstört, und an die Stelle derselben ein System des schnödesten Eigennutzes gesetzt, das jede Maxime zuließ und rechtfertigte, welche die Absicht und die Umstände des Subjects mit sich brachten, das aber doch in einen Schleyer der Vernünftigkeit, wissenschaftlicher Gründlichkeit, und selbst der Religiosität gehüllt war, wodurch es um so täuschender wurde, und um so schwerer hervorgezogen und in seiner schändlichen Blöße aufgedeckt werden konte.

Da das Studium der wissenschaftlichen Moral der Jesuiten, auch ihrer Weitläufigkeit und Subtilität wegen, meistens auf die Mitglieder und Zöglinge des Ordens eingeschränkt blieb, und diese entweder selbst darin verstrickt waren, oder ihre Zweifel nicht zu äußern oder durchzusetzen wagen wollten oder durften; so blieb das Gift des praktischen Jesuitismus lange innerhalb des Ordens verborgen, bis das äußere Benehmen der Jesuiten, vorzüglich der Vornehmern unter ihnen an den Höfen, und ihre Streitigkeiten mit andern Orden und Religionsparteyen Aufmerksamkeit darauf erregten. Am meisten wurde in der Folge das Arge, das in der wissenschaftlichen Moral der Jesuiten lag, von den Jansenisten zur Sprache gebracht, und durch die kühnen vortrefflichen Gegenschriften des Pascal, Nicole u. a. wurde ihr der größte Theil ihres Giftes benommen, weil nun das Publicum sie genauer kennen lernte *).

Nicht

*) Die Moral der Jesuiten und ihren Werth lernt man am

Nicht bloß als Gegner der Jesuiten, sondern auch in Hinsicht auf die Philosophie überhaupt, namentlich die Philosophie der Religion, verdient insbesondre **Blasius Pascal** ein ehrenvolles Andenken in der Geschichte. Er wurde im Jahr 1623 gebohren. Sein Vater war **Stephan Pascal**, königlicher Statsrath und Kammerpräsident zu **Clermont**, ein sehr einsichtsvoller Mann, der sich durch tiefe Kentniße in den mathematischen Wissenschaften auszeichnete, und auch an den Debatten über die Cartesianischen Behauptungen Antheil genommen hatte. **Blasius Pascal** war der einzige Sohn, und wurde, da er früh seine Mutter verlohr, von seinem Vater mit der größten Sorgfalt und Zärtlichkeit erzogen. Dieser verließ sogar deßwegen die Provinz, und begab sich mit seiner Familie nach **Paris**, um sich der Erziehung seiner Kinder desto ungehinderter widmen zu können. **Pascal** hatte einen sehr kränklichen Körper, der ihm sein ganzes Leben hindurch viele Leiden verursachte, auch auf seine ganze Gemüthsstimmung und Denkart, vornehmlich in den letztern Jahren, großen Einfluß hatte, und ihm einen frühen Tod zuzog. Desto

am besten kennen aus folgendem Werke: La Morale des Jesuites extraite fidelement de leurs livres, imprimez avec la permission et l'approbation des Superieurs de leur compagnie. Par un Docteur de la Sorbonne (*Perrault*); à Mons; 1669. Als theoretische Philosophen haben sich mehrere gelehrte Jesuiten, hauptsächlich durch Lehrbücher der aristotelisch scholastischen Philosophie, und durch Commentare über die Schriften des Aristoteles selbst, berühmt und in ihrer Art verdient gemacht. Als Commentatoren des Aristoteles zeichneten sich vorzüglich **Franciscus Suarez**, **Franciscus Toletus**, und die **Jesuiten von Coimbra** aus, deren Erläuterungen auch noch gegenwärtig sehr brauchbar sind.

Digitized by Google

energievoller aber waren sein Genie und Charakter. Schon als Knabe gab er Beweise von einem außerordentlichen Talente. Er untersuchte für sich selbst mit rastlosem Eifer, was ihm Merkwürdiges vorkam, und hatte dabey einen unüberwindlichen Hang zur Mathematik, wo er dem elementarischen Unterrichte, welchen ihm sein Vater absichtlich verweigerte, durch eigene Erfindung zuvoreilte. Der Vater wünschte nehmlich, daß der Sohn, bevor er zu den wissenschaftlichen Studien schritte, sich erst der lateinischen und griechischen Sprache gründlich bemächtigen sollte; und vorenthielt ihm deßwegen nicht nur alle mathematischen Bücher, sondern vermied es auch, über mathematische Gegenstände im Beyseyn desselben zu reden. Allein der junge Pascal zeichnete sich selbst in einsamen Stunden geometrische Figuren, untersuchte ihre Verhältniße, schuf sich eine Terminologie, und gelang durch eigenes Nachdenken bis zur zwey und dreyßigsten Proposition im ersten Buche des Euklid, bey deren Betrachtung ihn der Vater überraschte, und über die unerwarteten Anlagen und Fortschritte des Sohnes in das froheste Erstaunen gerieth. Von dieser Zeit an setzte der Vater der Wißbegierde Pascal's keine Schranken weiter; sondern kam ihm selbst und mit Unterstützung andrer Gelehrten durch Unterricht in der Mathematik und Physik zu Hülfe. Im sechszehnten Jahre seines Alters arbeitete Pascal bereits einen Versuch über die Kegelschnitte aus, der von Kennern, unter andern auch von Des Cartes, bewundert wurde, aber nicht im Drucke erschienen ist. Im neunzehnten Jahre erfand er die bekante Rechnenmaschine; und eben so bekant sind seine Experimente über den leeren Raum nach dem Toricelli, die er bald darauf anstellte. Nicht weniger Sinn, als für die Mathematik, hatte Pascal auch

für

Digitized by Google

für philosophische Studien. Was seinem Geiste in Ansehung dieser eine eigenthümliche Richtung gab, war der echte und zarte moralische Sinn, welchen er hatte, und der ihn, ungeachtet seiner philosophischen Skepsis und seines Mistrauens gegen die Vernunft, doch die Verbindlichkeit und Nothwendigkeit der Moral nicht verkennen, und diese, da er sie durch die Autorität der gesetzgebenden Vernunft nicht genug gesichert glaubte, auf die geoffenbarte Religion, als ihr gültigstes und unerschütterliches Fundament, stützen ließ. Pascal war in gewissem Betrachte ein religiöser Schwärmer; aber seine Schwärmerey war die moralisch edelste von der Welt; sie war Folge eines philosophischen Skepticismus, der ihm nichts als einen freylich gewissermaßen mystischen Glauben an die Offenbarung übrig ließ, um die Anfoderungen und Bedürfniße des Gewissens erklären und befriedigen zu können. Sein Privatleben enthält mehrere Züge, die Achtung und Liebe gegen seinen Charakter erwecken müssen. Gegen das Ende seines Lebens bewogen ihn seine Kränklichkeit und religiöse Stimmung, auch das Zureden seiner Schwester, die ebenfalls eine schwärmerisch religiöse Person war, sich dem Umgange mit der Welt fast ganz zu entziehen, und meistens auf dem Lande zu leben. Er starb 1662 im vierzigsten Jahre seines Alters.

Zwey Werke philosophischen Inhalts haben den Ruhm Pascal's bey der gebildeten Nachwelt gesichert. Das erste sind seine Pensées sur la religion *), voll

*) Pensées de Mr. *Pascal* sur la religion et sur quelques autres sujets; à Amstd. 1697. 12. nouvelle edition augmentée de plusieurs pensées, de sa vie, et de quelques discours; à Paris 1720. 12. Die vorgesetzte Biographie hat die Schwester Pascal's zur Verfasserinn.

voll Geist und Wahrheit, und oft sehr sinnreich, kräftig und edel ausgedrückt. Sie gewähren zur moralischen und religiösen Bildung des Herzens eine höchst interessante und fruchtbare Lectüre. An und für sich sind sie nur nach dem Tode Pascal's unter seinen Papieren aufgefundene Bruchstücke eines größern Werks, das zum Zwecke hatte, die Falschheit und Untauglichkeit aller profanen Religionssysteme darzuthun; das religiöse Bedürfniß der Menschheit und diesem gemäß die Kriterien einer wahren Religion hervorzuheben, und die Uebereinstimmung des wahren Christenthums mit diesen Kriterien zu zeigen. Aus einer mündlichen Erzählung Pascal's selbst kennt man noch den Plan, welchen er zur Ausführung des ganzen Werks entworfen hatte. Er wollte beweisen, daß die Lehren der christlichen Religion keine geringere Evidenz hätten, als alle andere Wahrheiten in der menschlichen Erkentniß, welche für die evidentesten gehalten werden. Er schilderte also den Menschen überhaupt nach seiner wahren Natur, seinen Kräften, Neigungen, Bedürfnißen, Wünschen, nach seinen innern und äussern Verhältnißen. Nun dachte er sich einen wirklichen einzelnen Menschen, der bisher in Beziehung auf sich selbst und die Dinge um ihn her durchaus gleichgültig und unwissend gewesen sey, itzt aber in jenem Bilde sich getroffen

Deutsch: Gedanken Pascal's, mit Anmerkungen und Gedanken von J. F. K. (Kleuker): Bremen 1777. 8. — Ideen über Menschheit, Gott, und Ewigkeit von Pascal, mit Betrachtungen von Carl Heinrich Heydenreich. Erstes Bändchen; Leipzig, ohne Jahrzahl. Voran geht eine Einleitung über den Zweck und Plan des Pascalschen Werks, und eine charakteristische Biographie Pascal's vorzüglich in moralischer Hinsicht. Die Uebersetzung der Pensées des P. selbst ist sehr fehlerhaft.

troffen fühle, über sein Wesen und seine Bestimmung nachzudenken anfange, und sehnlich nach Aufklärung hierüber strebe. Pascal verweist diesen zuerst an die Philosophen; belehrt ihn, was die grössten Köpfe aller Zeiten über die Natur und Bestimmung des Menschen gemeynt haben; deckt die Widersprüche und das Unbefriedigende in ihren Behauptungen auf; und zieht aus Allem den Schluß, daß die Philosophie ihn nicht über die wichtigste Angelegenheit seines Lebens beruhigen könne und werde. Eben so schildert ihm Pascal die mannichfaltigen Religionen älterer und neuerer Völker; um ihn auch bey diesen von den unzähligen Irrthümern, Thorheiten und Ausschweifungen des menschlichen Verstandes zu überführen. Dann richtet er die Aufmerksamkeit seines Zöglings insbesondre auf die jüdische Religion; auf die ausserordentlichen Umstände, welche bey dieser eintraten; auf das alte Testament, als die unzweifelbar göttliche Urkunde derselben; auf das Licht, welches durch diese Urkunde über die menschliche Natur, ihre Unvollkommenheit, ihren Hang zum Bösen verbreitet werde; endlich auf den Zusammenhang des Judenthums mit dem Christenthume, als einer Vorbereitung des letztern. Die Wahrheit des Christenthums selbst bewies er hauptsächlich aus den Weissagungen. Dann charakterisirte er Christus, die Geschichte des Christenthums, den Geist der originalen christlichen Sittenlehre; und auf diesem Wege glaubte er die religiöse Ueberzeugung und Bildung seines Zöglings bewirkt und vollendet zu haben.

Das andere Werk des Pascal sind die bekanten Lettres provinciales, die er unter dem Namen Ludewig Montalt herausgab. Sie sind hauptsächlich

 gegen

gegen die Jesuiten gerichtet, welche damals, wie ich vorher erzählt habe, durch ihre sophistische Casuistik die Sittlichkeit der höhern Volksclassen in Frankreich, so wie aller Nationen, bey denen sie die vornehmsten Lehrer der Jugend waren, vergifteten, und alle wahre Gewissenhaftigkeit zu zerstören drohten. Da jene Briefe mit Wahrheit, Anmuth, Energie, und bewundernswürdiger Freymüthigkeit geschrieben sind, so hatten sie eine ausserordentliche und sehr wohlthätige Wirkung. An den Lettres provinciales hatte Nicole großen Antheil. Dieser übersetzte sie auch in's Lateinische, und fügte unter dem angenommenen Namen Wilhelm Wendrock Anmerkungen hinzu *).

Zwar nicht als Gegner der Jesuiten, aber doch in Ansehung der Denkart über Philosophie und Religion war dem Pascal sehr ähnlich einer seiner Zeitgenossen Peter Daniel Hüet. Er wurde gebohren zu Cadom aus einer edeln und angesehenen Familie im J. 1630. Er verlohr seinen Vater, der die Parten der Hugenotten verlassen hatte und zur katholischen Religion übergegangen war, sehr früh. Seine erste literarische Erziehung wurde meistens durch die Jesuiten geleitet, und hatte mancherley Mängel, die aber zum Theil durch sein trefliches Genie und seine unbegrenzte Wißbegierde ersetzt wurden. Die frühern Studien desselben betrafen hauptsächlich classische Literatur, Mathematik und Philosophie. Auch in

*) Lettres provinciales ecrites par *Louis de Montalte (Pascal)* à vn Provincial de ses amis. Avec des notes de *Guillaume Wendrock (Nicole)*. A Leide 1761. 4 Tomes 12. Der deutschen Uebersetzung von den Provincialbriefen (Lemgo 1774. 8.) ist eine Geschichte derselben beygefügt, in welcher auch manche merkwürdige Notizen über Pascal vorkommen.

Digitized by Google

in der Poesie machte er glückliche Versuche. Noch als Jüngling lernte er die neue Cartesische Philosophie kennen, und ward anfangs sehr für sie eingenommen, worin ihn auch der enthusiastische Beyfall bestärkte, welchen ihr mehrere der geschätztesten Gelehrten der Zeit, selbst unter den Jesuiten, gaben. In reifern Jahren ward er einer ihrer eifrigsten Widersacher. Inzwischen schränkte sich Hüet's Wißbegierde nicht auf jene Studien ein. Durch die Lectüre der Geographia Sacra des Samuel Bochart, und die persönliche Bekantschaft mit diesem ward er auch veranlaßt, die orientalische Literatur zu treiben; und so artete seine literarische Beschäftigung überhaupt in eine Polyhistorie aus, die auf die nachherige Richtung seines philosophischen Talents entscheidend einwirkte. Da Bochart von der Königinn Christine von Schweden auf Empfehlung des Isaak Vossius nach Stockholm berufen wurde; so ließ sich Hüet von ihm bereden, ihn dahin zu begleiten. Diese Reise wurde für ihn nicht nur durch die persönliche Verbindung, in welche er mit den berühmtesten Gelehrten in Holland, Dänemark und Schweden kam, sondern auch in mancher andern Hinsicht interessant und lehrreich. Hüet verband mit seiner Gelehrsamkeit auch äussere Bildung und Feinheit im gesellschaftlichen Benehmen; er gefiel daher auch der Königinn Christine im persönlichen Umgange. Sie entließ ihn ungerne von ihrem Hofe. Nach seiner Rückkehr in's Vaterland lebte er theils zu Cadom, theils zu Paris, wenn seine gelehrten Arbeiten ihm den Aufenthalt in der letztern Stadt nothwendig machten. Zu Cadom stiftete er, durch die allgemeine Theilnahme aufgemuntert, welche damals die physikalischen, astronomischen und philosophischen Wissenschaften fanden, eine gelehrte Gesellschaft zur Beförderung derselben,

die sich wöchentlich in seinem Hause versammelte, und selbst die Aufmerksamkeit des Statsministers von Frankreich, Colbert, dieses großen Gönners der Literatur, auf sich zog. Dieser bewilligte sogar eine Summe zur Bestreitung der Kosten für die zu machenden Versuche unter königlicher Autorität. In dieser Periode war es auch, wo Hüet, durch einen seiner gelehrten Freunde dazu bewogen, die Werke des Sextus Empiricus studierte, und eine Vorliebe für den Pyrrhonismus gewann, die er sein ganzes nachheriges Leben hindurch behielt. Da Ludewig XIV. auf Colbert's Antrag mehrere der größten Gelehrten Europa's ansehnliche jährliche Pensionen ertheilte, so erhielt auch Hüet eine solche. Kurz hernach ward er nebst dem Bossuet zum Lehrer des Dauphin von Frankreich ernannt, und mußte nun seinen beständigen Wohnsitz zu Paris nehmen. Er war einer der vornehmsten Urheber der Idee, die classischen Schriftsteller in vsum Delphini besonders zu bearbeiten und zu erläutern, und er selbst hat nach dem dabey zum Grunde gelegten Plane den Manilius mit seinen Noten herausgegeben. Seine damalige Muße benutzte er überdem zunächst für sein berühmtes Werk: De demonstratione evangelica. Als er einige Jahre am Hofe gelebt hatte, vollführete er einen schon lange gefaßten Entschluß, und trat in den geistlichen Stand. Da man am Hofe auf die Verheyrathung des Dauphin dachte, und der Unterricht desselben als beendigt angesehen wurde, erhielt er die Abtey zu Aulne, wohin er sich im J. 1680 begab, nachdem er zehn Jahre dem Lehramte bey dem Dauphin vorgestanden hatte. In diesem Orte, der in einer der reizendsten Gegenden Frankreichs liegt, widmete er sich mit unausgesetztem Eifer den Wissenschaften. Er schrieb hier seine Quaestiones Alnetanas und seine Censuram phi-

Digitized by Google

philosophiae Cartesianae. Daß er als Gegner der Cartesischen Philosophie auftrat, geschah wohl mit auf Betrieb der Jesuiten, die immer großen Einfluß auf ihn behielten, zumal da mehrere seiner Freunde, die er auch wegen ihrer Gelehrsamkeit hochschätzte, Peter Lobbé, Vavassor, Rapin, Sirmond, zu diesem Orden gehörten. Da er durch seine Schrift gegen den Cartesianismus mehreren Angriffen von den Anhängern desselben ausgesetzt wurde, die ihn durch ihre Bitterkeit und Grobheit von einer ernsthaften Fortsetzung des Streits aus philosophischen Gründen abschreckten; so ergriff er das Mittel, die Cartesianer lächerlich zu machen. Er gab anonymisch neue Nachrichten zur Geschichte des Cartesianismus heraus, worin er die Cartesianer mit vielem Witze und Laune durchzog. Er dichtete darin, daß Des Cartes, nachdem er die Schweden durch ein falsches Gerücht von seinem Tode getäuscht, sich heimlich zu den Lappländern begeben, und unter ihnen eine neue philosophische Schule errichtet habe, von welcher denn mancherley Scurrilitäten erzählt werden. Hüet war glücklich genug, lange Zeit hindurch die Anonymität zu behaupten, so daß ihn Niemand für den Verfasser hielt, und er also auch persönlich für seinen Muthwillen weiter nicht von den Cartesianern gezüchtigt wurde. Die letztern Jahre seines Lebens brachte er zu Paris zu, in der Gesellschaft seiner gelehrten Freunde unter den Jesuiten. Er verfaßte hier noch seinen Commentarius de rebus ad eum pertinentibus, der seine eigene Lebensgeschichte enthält. Seine große Bibliothek vermachte er dem Orden der Jesuiten, jedoch unter der Bedingung, daß sie zum öffentlichen Gebrauche frey stehen sollte. Er starb im J. 1721, nachdem er fast ein halbes Jahrhundert

hundert hindurch den größten literarischen Ruhm genossen hatte.

Bey Hüet war das Resultat einer großen viel umfassenden Gelehrsamkeit, und insbesondre des Studium's der verschiedenen ältern philosophischen Systeme, der vollendeteste Skepticismus, vor dem er keine andere Rettung wußte, als in dem Glauben an die Offenbarung *). Er hatte anfangs die Peripatetische und Platonische Philosophie studirt. In der erstern misfiel ihm der anmaaßende Dogmatismus, der sich doch nicht vor der prüfenden Vernunft bewähren konte; auch die verschiedenen Vorstellungsarten, die sie bey den griechischen Auslegern, den Arabern und den spätern Scholastikern veranlaßt hatte, machten ihn nicht nur in Ansehung des eigentlichen Sinnes des Aristotelischen Systems, sondern auch der Wahrheit desselben überhaupt irre; und am meisten misbilligte er die sophistische Dialektik und

*) Hüet's Schriften, soferne sie sich auf Philosophie beziehen, sind folgende: *Petri Danielis Huetii* de interpretatione libb. IV. Parif. 1661. 4. — *Ejusd.* Demonstratio evangelica; Parif. 1679 fol. — *Ejusd.* Quaestiones Alnetanae; Cadomi 1690. 4. Lipf. 1693. Lipf. 1719. 4. Dieser letztern Ausgabe ist auch des Hüet Commentarius de rebus ad eum pertinentibus beygefügt, der zuerst zu Haag 1718 noch bey Lebzeiten Hüet's herauskam. — *Ejusd.* Cenfura philosophiae Cartefianae; Parif. 1689. 12. Helmftad. 1690. 4. Val Philosophiae Cartefianae adverfus cenfuram P. D. *Huetii* Vindicatio, in qua pleraque intricatiora *Cartefii* loca clare explanantur, auctore D. A. P. (Doct *Augufto Petermann*). Lipf. 1690. 4. — Nouveaux memoires pour fervir à l'hiftoire du Cartefianisme, par M. G. de l'A; à Paris 1692. 12. — Traité de la foibleffe de l'esprit humain (par Mr. *Huet*); à Amfterdam 1723. 12. Dieses Werk erschien nach des Verfassers Tode. Es ist deutsch übersetzt herausgekommen mit Anmerkungen gegen den Skepticismus zu Frankfurt am Mayn 1724. 8.

und Disputirsucht, die eine Frucht der Aristotelischen Philosophie gewesen war. Der Platonismus schien ihm mehr ein Aggregat philosophischer Phantasieen, als ein auf festen Principien gegründetes System. In mehrern Dialogen des Plato selbst fand er eben so viel Gründe für als wider gewisse Sätze, und die Entscheidung der wichtigsten Probleme hieng von Hypothesen und unerwiesenen Voraussetzungen ab. Wie bey dem Aristotelischen Systeme, so nahm er beym Platonismus ebenfalls daran einen Anstoß, daß so viel verschiedene philosophische Schulen und Meynungen aus demselben hervorgegangen waren. Die atomistische Philosophie des Epikur, die damals vom Gassendi gleichsam neu belebt war, konte Hüet's Beyfall um so weniger gewinnen, je mehr sie mit der Lehre der Offenbarung contrastirte, deren Wahrheit er allein für unerschütterlich hielt. Der Cartesianismus hatte durch die neue Methode der Speculation ihn zuerst überrascht; aber bald sah er auch die Einseitigkeit und Falschheit der Principien ein, von welchen derselbe ausgieng, so wie das Willkührliche in den Folgerungen, und dies machte, daß er förmlich als Gegner desselben auftrat. So wurde er nach und nach durch den Widerstreit der philosophischen Systeme selbst, mit denen er bekant geworden war, zum Skepticismus gestimmt. Die Lehren der Akademiker, des Arcesilas und des Karneades, bestärkten ihn darin; und er trat zuletzt ganz auf die Seite der Pyrrhonier, nachdem er die Werke des Sextus gelesen hatte.

So häufig er indessen auch in seinen frühern Schriften, namentlich in der Demonstratio evangelica und den Quaestionibus Alnetanis, seine Vorliebe für die skeptische Denkart äussert; so lebhaft er den erwähnten

Akade-

Akademikern wegen ihrer Art zu philosophiren Lobreden hält; so trauten doch Hüet's Zeitgenossen ihm den Skepticismus nicht in dem Grade zu, wie er ihm wirklich eigen war. Er hatte ihn in jenen frühern Schriften vorzüglich gebraucht, um die Autorität der Vernunft herabzusetzen, und auf den Trümmern der Philosophie der Offenbarung einen Triumpf zu bereiten. Deßwegen waren seine skeptischen Raisonnements den gelehrten Lesern jener Schriften nicht sonderlich aufgefallen, und von dem größern Publicum wurden jene Schriften nicht gelesen. Um so allgemeineres Aufsehn erregte Hüet's Tractat von der Schwäche des menschlichen Verstandes nach dem Tode desselben, in welchem der Skepticismus in seinem ganzen Umfange und seiner ganzen Stärke, die ihm die Pyrrhonier gegeben haben, und noch überdem von Hüet's eigener Gelehrsamkeit ausgestattet und gegen die herrschenden philosophischen Systeme seiner Zeit gekehrt, dargelegt war. So wenig Hüet's Skepticismus in den Schriften, die er während seines Lebens herausgab, aufgefallen war; so deutlich zeigen sich doch in ihnen allen die Spuren dieser Denkart. Sie kommen schon in der Demonstratio evangelica vor, wo Hüet die Erkenntniß der Vernunft als ungewiß und schwankend darstellt, und dagegen die Offenbarung als die einzig zuverlässige Erkentnißquelle der Wahrheit empfiehlt. Er giebt hier bereits der Philosophie der Akademiker vor allen übrigen Philosophieen des Alterthums den Vorzug. Auch seine Censur der Cartesianischen Philosophie gieng nicht von einem entgegengesetzten Dogmatismus, sondern von der Skepsis aus, und sie führte nur auf skeptische Resultate. In den Quaestionibus Alnetanis wollte Hüet die Harmonie des Offenbarungsglaubens mit der Vernunft darthun; jedoch setzte er immer die Autorität jenes

jenes als unbezweifelbar und als die höhere voraus; anstatt daß er bey dieser ihre Trieglichkeit voraussetzte. Er suchte zu beweisen, daß es keinen unerschütterlichen Grund der Ueberzeugung von der Einstimmung der Objecte mit unsern Vorstellungen derselben gebe; und daß der Gewinn, welchen man von aller philosophischen Untersuchung einerndte, zuletzt die Ungewißheit sey, von welcher sich zu befreyen kein anderes Mittel übrig bleibe, als der Glauben an die Offenbarung. Nun sind freylich unter den Glaubenslehren mehrere für die Vernunft widersinnig und unbegreiflich; aber dies kann nicht berechtigen, sie zu verwerfen, da man in der Geschichte findet, daß auch die aufgeklärtesten Völker dergleichen Lehren, Maximen und Gewohnheiten angenommen haben.

Der Skepticismus des Hüet stimt, wie schon bemerkt worden, nach seinen Gründen im Wesentlichen mit dem Pyrrhonismus zusammen. Eigenthümlich ist ihm aber die Art, wie er sich dem Glauben an die Offenbarung anschließt. Hüet leugnete das Daseyn einer objectiven Wahrheit nicht; denn Gott müsse doch die Objecte wirklich so erkennen, wie sie sind; er supponirte also, um das Daseyn einer objectiven Wahrheit annehmen zu können, das Daseyn Gottes gleichsam als ein Axiom; wiewohl er dieses hernach wieder auf den Offenbarungsglauben stützte. Er leugnete eben so wenig die Möglichkeit einer Erkentniß der objectiven Wahrheit für den Menschen; nur sey es diesem unmöglich, sich mit Gewißheit zu überzeugen, daß er eine solche Erkentniß wirklich besitze. Was den Mangel der Gewißheit der Vernunfterkentniß für den Menschen ersetzt, ist der Glauben, durch welchen wir sogar erst mit Zuverlässigkeit erkennen, daß Gegenstände wirklich ausser uns vor-

handen sind. Dieser Glaube ist aber nicht ein Erzeugniß des Menschen selbst, sondern wird dem Menschen von Gott mitgetheilt, sowohl in dem gegenwärtigen als in dem künftigen Leben; nur mit dem Unterschiede, daß der Glauben der Seligen noch stärker ist, als der Glauben der Menschen in diesem Leben seyn kann.

Hiergegen erhebt sich der Einwurf, daß der Skepticismus sich auch nicht mit dem Glauben vertrage, weil dieser immer bereits etwas dogmatisch Gewisses bedarf, worauf er selbst fußen kann, z. B. die Existenz Gottes, oder auch einer göttlichen Offenbarung selbst; daß also mit der Zerstörung aller Vernunftgewißheit auch die Möglichkeit des Glaubens schlechthin aufgehoben werde. Hüet antwortete folgendes: Der Glaube hat seinen Ursprung nicht in der Vernunft; er ist eine übernatürliche Wirkung Gottes in dem Menschen; die Vernunft kann also durch ihre Skepsis selbst an der Möglichkeit einer wahren Erkentniß verzweifeln, und der Glauben, soferne er von Gott unmittelbar in dem Menschen hervorgebracht wird, findet dennoch statt; ja er ist um so kräftiger, je mehr der Mensch durch den Skepticismus die Schwäche und Blindheit seiner Vernunft eingesehen hat. Jener Glauben bezieht sich auf die geoffenbarte Grundwahrheit (veritas prima revelata), die nicht darum geglaubt werden muß, weil sie der Vernunft etwa als evident erscheint, sondern, so wie sie ist, um ihrer selbst willen. Das Licht macht sich selbst und zugleich die Objecte sichtbar, die es beleuchtet; eben so offenbart uns jene Grundwahrheit ein Geheimniß, und macht uns zugleich für den Glauben an den Gegenstand desselben empfänglich. Die Vernunft ist also nicht die Ursache des Glaubens, sondern das Werkzeug desselben. Sie empfiehlt selbst den Glauben, nachdem sie mit

ihrer

Digitized by Google

ihrer eigenen Schwäche vertraut geworden ist. Beurtheilt man die Argumente für die Wahrheit der christlichen Religion aus bloßer Vernunft, so haben sie nur Probabilität; der Glaube hingegen giebt ihnen Gewißheit. Soferne Hüet bey seinem Skepticismus den Glauben zum Zwecke hatte, oder vielmehr jenen durch diesen niederschlug, wollte er auch nicht für einen Pyrrhonier oder Skeptiker angesehen seyn, als welche die Gültigkeit des Glaubens nicht anerkennen. Er erklärte ferner ausdrücklich, daß er nicht den Meynungen anderer folge; es sey seine Meynung, die er vortrage, und die er selbst immer in Zweifel stelle; er wollte deßwegen, wenn seiner philosophischen Denkart ein besonderer Name beygelegt werden sollte, Idiognomiker genannt seyn. Daß Hüet übrigens dem obigen Einwurfe durch die von ihm genommene Ausflucht nicht entgieng, ist klar. Ob die vorausgesetzte geoffenbarte Grundwahrheit wirklich göttlich sey? — Dies zu entscheiden ist gar kein Kriterium vorhanden; da mehrere Völker sich auf göttliche Offenbarungen berufen, die einander schnurstraks widersprechen, und der Glauben daran von Allen als eine übernatürliche Wirkung Gottes betrachtet wird. Demnach vernichtet der Skepticismus der Vernunft auch den Offenbarungsglauben. Es ist dieser Glauben auch nur durch eine Täuschung des Gefühls und der Phantasie, die in frühern religiösen Eindrücken ihren Grund hat, möglich. An sich selbst ist er bey einem vollendeten Skepticismus der Vernunft ein bloßer Wahn *).

Ein

*) Die Entstehungsart des Skepticismus des Hüet lernt man am besten aus der Vorrede zu der Schrift über die Schwä-

Ein anderer skeptischer Gegner des philosophischen Dogmatismus war damals Joseph Glanwill, ein Engländer. Er stritt in einem Werke, das er scientifische Skepsis betitelte *), gegen den Unglauben und gegen den Aberglauben; also war der Zweck seines Skepticismus nicht, alle Wahrheit der Erkentniß verdächtig zu machen, sondern nur Bescheidenheit im Urtheilen zu empfehlen, weil die Schwäche der menschlichen Vernunft seit dem Sündenfalle diese nothwendig mache. Manche seiner Raisonnements sind von den ältern Pyrrhoniern und auch von Montaigne und Charron entlehnt. Er geht die vornehmsten Gegenstände der Erkentniß durch, und zeigt die menschliche Unwissenheit in Ansehung derselben. Am längsten verweilt er bey der Kritik des Aristotelischen, des Cartesianischen und auch des Hobbesischen Systems, und bemüht sich, nicht nur die Blößen dieser aufzudecken, sondern überhaupt darzuthun, daß kein philosophischer demonstrativer Dogmatismus, wie er von den Peripatetikern, Cartesianern u. a. versucht sey, sich zu Stande bringen lasse.

Unter seinen skeptischen Argumenten ist am merkwürdigsten dasjenige, was er von der Zufälligkeit des Caussalverhältnißes hernahm, die er aus eben dem Grunde

Schwäche des menschlichen Verstandes kennen. Das Verhältniß des Glaubens zur Vernunft untersucht Hüet auch im ersten Buche der Quaest. Alnet. Vgl. Stäudlin's Geschichte und Geist des Skepticism B. II. S. 80 ff.

*) *Scepsis scientifica*, or confest ignorance the way to Scienzy, in an essay of the vanity of dogmatizing and confident opinion; with a reply to the exceptions of the

Grunde folgerte, aus welchem sie späterhin von Hume hergeleitet wurde; so daß es nicht unwahrscheinlich ist, daß Hume dieses Argument ihm verdankte. Die Erfahrung lehrt uns nur, daß ein Ding das andere begleite, oder auf dasselbe folge; nicht aber, daß das eine die Ursache des andern sey. Glanwill fügt noch mehr Gründe gegen die Gültigkeit unserer Erkentniß von den Ursachen der Erscheinungen hinzu. Die Erscheinungen sind in der Welt so mit einander verbunden und vermischt, daß es nicht leicht möglich ist, eine bestimte Wirkung einer bestimten Ursache mit Gewißheit zuzuschreiben; und da nach dem Begriffe der Causalität selbst die Ursachen eine fortlaufende Reihe ausmachen; so müssen wir alle Ursachen eines Dinges kennen, wenn wir über die Ursache desselben überhaupt urtheilen wollen; was doch nicht möglich ist. Aller Dogmatismus beruht folglich auf einer eiteln und ungegründeten Anmaaßung; er geht aus der Unwissenheit hervor, erzeugt Einseitigkeit, Irrthümer und ist dem freyen Philosophiren schädlich. In diesem Betrachte ist es wohlthätig, ihm die Skepsis entgegenzusetzen. "Die Dogmatiker", sagt Glanwill, "verrathen Armuth und Beschränktheit des Geistes. Sie sind Pedanten, die sich der Geistessclaverey unterworfen haben. Ein liberaler Geist behauptet die Freyheit seines Urtheils, und wird sich nicht in einen Meynungskerker einsperren lassen. Er prüft Alles mit gleicher Aufmerksamkeit, und urtheilt so unparteyisch, wie Rhadamanth; anstatt daß der Pedant

the learned *Thomas Albius*. Den Verdacht des völligen Skepticismus und der Verachtung aller Philosophie lehnt Glanwill besonders in der Vertheidigung gegen den Thomas Albius ausdrücklich von sich ab.

Digitized by Google

Pedant nichts hören mag, als was mit seinen Vorurtheilen zusammenstimt, und nicht weiter sehen kann, als der Horizont seines Gefängnißes sich erstreckt. Die Vorstellungsart des liberalern Geistes ist nur temporär; er behält sie so lange, bis eine bessere Evidenz seine vorigen Ueberzeugungen ändert."

Digitized by Google

Vorrede.

Mit dieser zweyten Abtheilung des dritten Bandes schließt sich die Geschichte der neuern Philosophie während des siebzehnten Jahrhunderts. Zwar fallen in biographischem oder chronologischem Betrachte die Urheber mehrer neuerer philosophischer Systeme, deren in dem gegenwärtigen Bande keine Erwähnung geschehen ist, noch in die letzte Hälfte jenes Säculum's; da sie es aber überlebten, und die Reife ihrer philosophischen Ausbildung und Wirksamkeit erst mit dem Anfange des achtzehnten Jahrhunderts begann, so kann ihre Geschichte auch füglich zur Geschichte der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts gezogen werden.

Digitized by Google

Nach einer kurzen historischen Erörterung der Schicksale und Veränderungen der Cartesischen Philosophie nach dem Tode ihres Stifters, hauptsächlich in den Niederlanden und in Frankreich, hab' ich ausführlich die Systeme des Malebranche und Spinoza darzustellen gesucht, wegen des entscheidenden Einflusses, den sie auf die folgende, und selbst auf die neueste Philosophie gehabt haben. Die umständlichere Entwickelung des praktischen Theils des Spinozismus schien mir um so nöthiger und nützlicher, da man gewöhnlich von demselben gar keine, oder verhältnißmäßig weit weniger Notiz nimt, als von dem theoretischen.

Uebrigens hab' ich diesem Bande auch eine Anzeige des Inhalts der bisher gelieferten drey ersten Bände beygefügt.

Göttingen, im October
1802.

Der Verfasser.

Inhalt

Digitized by Google

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften.

Dritter Band.

Zweyte Abtheilung.

Digitized by Google

Digitized by Google

Geschichte
der
neuern Philosophie
seit der
Epoche der Wiederherstellung der Wissenschaften. 3

Drittes Hauptstück.
Geschichte der neuern Philosophie während des siebzehnten Jahrhundertes bis auf Leibniz.

Fünfter Abschnitt.
Geschichte des Cartesianismus zunächst nach dem Tode des Des Cartes.

Des Cartes hatte den philosophischen Geist seiner Zeitgenossen zu lebhaft geweckt, als daß der Ruhm seiner Philosophie bey den Anhängern derselben ihn nicht hätte überleben, und eben dadurch den polemischen Eifer ihrer Gegner auch nach seinem Tode hätte unterhalten sollen. Zwar mochten Manche der letztern die Hoffnung hegen, ihres Sieges gewisser zu

seyn, da sie nicht mehr mit dem Urheber des ihnen verhaßten neuen philosophischen Systems zu kämpfen hatten. Aber diese Hoffnung ward gar sehr vereitelt. Die Philosophie des Des Cartes fand geistvolle Ausleger und Vertheidiger in allen cultivirten Ländern Europa's; sie fand an denen selbst Gönner und Beförderer, welche ihr zwar ihren Beyfall versagten, oder sich doch nicht ganz unbedingt für sie erklärten; allein mit der ältern Philosophie und Methode derselben noch unzufriedener waren, und im Cartesianischen Systeme wenigstens originale Ansichten der Gegenstände der Philosophie, sinnreiche Hypothesen, überhaupt Gründe und Antriebe zu neuen Forschungen, die vielleicht sicherer zur Wahrheit führten, anzutreffen glaubten.

So heftig und leidenschaftlich auch mehrere niederländische Theologen nach dem Beyspiele des Voetius sich der Verbreitung der Cartesianischen Philosophie auf den niederländischen Universitäten entgegensetzten; so sehr verfehlten sie doch ihren Zweck. Es traten andere gegen sie auf, die nicht nur kein Bedenken trugen, die Cartesische Philosophie zu lehren, und auf die positive Theologie anzuwenden; sondern die sie auch in Schriften erläuterten und rechfertigten. Die ältere scholastische Philosophie und Theologie wurde zugleich mit bitterm Spotte angegriffen, und die studirende Jugend zischte die Lehrer aus, die noch von einer Unterordnung der Philosophie unter die Theologie sprachen. Auch das in den Niederlanden aufblühende Studium der classischen Literatur ließ die barbarische Terminologie der ältern philosophischen und theologischen Compendien in einem sehr unvortheilhaften Lichte erscheinen; und die Humanisten wagten sogar

gar die Behauptung, daß die Unwissenheit der Mönche in der classischen Latinität an dem zahllosen Heere von spitzfindigen Fragen und Distinctionen schuld sey, welche man in die Theologie aufgenommen habe. Je tiefer das Ansehn der ältern Philosophie und Theologie sank, desto mehr mußte die neueste Philosophie der Zeit, der Cartesianismus, gewinnen. Unter den dem letztern eigenthümlichen Sätzen waren besonders folgende den Widersachern der ältern Theologie höchst willkommen, und wurden also auch von ihnen auf's eifrigste vertheidigt: Die Evidenz ist das einzige Kriterium der Wahrheit, und nach diesem Kanon müssen demnach auch alle theologische Sätze beurtheilt werden; Das Zweifeln ist das Princip aller gewissen und untrieglichen Erkentniß; Die heiligen Bücher reden von natürlichen Dingen nur nach der Fassungskraft der Menschen; Die Idee von Gott ist dem Menschen so angebohren, daß sich davon der evidenteste Grund für das Daseyn desselben hernehmen läßt; Die Erde bewegt sich um die Sonne, welche nicht von ihrem Orte bewegt wird; Das Wesen des Geistes ist im Denken, das der Materie in der Ausdehnung zu suchen; Die Sinne triegen sehr oft; Die Thiere sind Maschinen; Gott hat die Materie ursprünglich geschaffen, und sie an gewisse Gesetze der Quantität, Bewegung und Ordnung gebunden, so daß sie, nachdem sie den ersten Stoß der Bewegung empfangen, hernach den ihr eingedrückten Naturgesetzen gemäß sich selbst formte und bildete; Das angebohrne Licht der Vernunft ist so helle, daß es gar keiner andern Norm der Auslegung der heil. Schrift bedarf, u. w. Daß die Anwendung jener Sätze auf die positive theologische Dogmatik dieser eine ganz andere Gestalt geben mußte, ist einleuchtend; und eben daher läßt sich auch

Digitized by Google

die Erbitterung der Orthodoxen gegen die Cartesische Philosophie, als die Quelle der theologischen Neuerungen, erklären.

Einer der berühmtesten Cartesianischen Theologen in den Niederlanden war Christoph Wittich. Er war gebürtig aus Brieg in Schlesien *), studirte die Theologie zu Bremen, Leyden und Gröningen, verwaltete Lehrämter zu Herborn, Duisburg, wo er Doctor der Theologie wurde, zu Nymwegen, und ward endlich 1671 als Professor der Theologie nach Leyden berufen. Er starb im J. 1687. Schon zu Nymwegen trug Wittich Cartesische Philosophie vor, und wandte die Grundsätze derselben auf die Theologie an. Er gerieth darüber in einen Streit mit Samuel Mares und Melchior Leydekker, in welchem er aber seine Sache so gut verfocht, daß er dadurch die Lehrstelle in Leyden erhielt. In seinem Werke: Consensus veritatis in Scriptura divina et infallibili revelatae cum veritate philosophica a *Renato Des Cartes* detecta, cujus occasione liber II et III principiorum philosophicorum dicti Des Cartes maximam partem illustrantur **), stellte er den Gesichtspunct dar, woraus er die Cartesische Philosophie betrachtete, und das Verhältniß, in welchem sie nach seiner Meynung zur positiven Theologie stehe. Er war es hauptsächlich, der die Cartesische Theologie zu Leyden in Aufnahme brachte.

Noch

*) Geb. 1625.

**) Die zweyte von Wittich selbst besorgte Ausgabe dieses Werks erschien zu Leyden 1682; 4. Nach W's Tode gab sein Bruder, Sachwalter zu Aachen, die Annotationes in Ren. Cartesii Meditationes und den Anti-Spinoza desselben heraus. Vgl. *Bayle* Art. *Wittichius*.

Digitized by Google

Noch thätiger für die Verbreitung des Cartesianismus war Johann Clauberg, geb. zu Solingen in der Grafschaft Mark im J. 1622. Sein Lehrer war Johann de Raei, selbst einer der eifrigsten Cartesianer. Er erhielt die erste theologische Lehrstelle zu Duisburg, als das dortige Gymnasium im J. 1655 in eine Universität verwandelt wurde, nachdem er vorher eine Zeitlang Professor zu Herborn gewesen war. Leibniz rühmt ihn wegen seiner Gelehrsamkeit, und vorzüglich wegen der Ordnung und Klarheit seiner Ideen. Um den Werth der Cartesischen Philosophie hervorzuheben, zog er zwischen ihr und der scholastischen eine Parallele, und bemühte sich hernach, jene in seinen Lehrbüchern deutlicher und vollständiger zu entwickeln *).

Auch zu Gröningen, Franeker, und selbst in Amsterdam hatte die Cartesianische Philosophie ihre Herolde. Auf der erstgenannten Universität vertheidigte sie Tobias Andreae, geb. zu Braunfels in der Grafschaft Solms im J. 1604, und seit 1634 Professor der Geschichte und griechischen Literatur. Den Considerationibus theologicis des Jacob Revius

*) S. Jo Claubergii Logica vetus et nova; Solisbaci: 1685. — *Ejusd.* Principia philosophiae sive ontosophia et scientia prima de iis, quae Deo creaturisque suo modo communia attribuuntur; Groeningae 1646. Die Schrifften Clauberg's sind zusammen gedruckt zu Amsterdam 1694. 4. mit einer Biographie desselben von Henr. Chr. Henninius. Vgl. Leibnitian. p. 147. Clauberg verlor sich oft so im Speculiren, daß er in Ekstase oder gänzliche Geistesabwesenheit gerieth; was den P. Daniel zu Spöttereyen veranlaßte. Er starb im J. 1665.

vius antwortete er durch eine Assertio methodi Cartesianae. In einer andern Schrift: Brevis replicatio etc. bestritt er die Abweichungen, die in dem Werkchen des Regius: Brevis explicatio mentis humanae, von der Cartesischen Lehre vorkamen. Auch Jacob Gousset, Professor der orientalischen Sprachen zu Gröningen, gab ein Paar Abhandlungen zur Rechtfertigung des Cartesianismus heraus. In der erstern suchte er zu beweisen, Cartesianum mundi systema non, ut quidam existimant, periculosum esse. Die andere betraf: Causarum primae et secundarum realem operationem rationibus confirmatam et ab objectionibus defensam; de quibus etiam apologia fit pro *Renato Des Cartes* adversus discipulos ejus pseudonymos *). Zu Franeker war der bedeutendste Anhänger des Cartesianismus Hermann Alexander Roellius, gebürtig aus der Grafschaft Mark, zuerst Prediger zu Deventer, in der Folge Professor der Theologie zu Franeker und auch zu Utrecht, wo er 1718 starb. Seine Vorliebe für Des Cartes verrieth er in seiner Schrift: De religione naturali. In Amsterdam ward die neue Philosophie am meisten befördert vom Johann de Raei, und Balthasar Bekker, dessen Geschichte, Streitigkeiten und anderweitige Verdienste ich weiter unten besonders erzählen und schildern werde.

Die Gegner des Des Cartes und seiner Verehrer nahmen, wie schon Voetius gethan hatte, zu dem gewöhnlichen Mittel theologischer Intoleranz ihre Zuflucht. Sie warfen auf seine Lehre den Verdacht des

*) Die erste Abhandlung Goussets steht hinter dem Tractate: De viva deque mortua fide; Amstel. 1696. 8. Die andere ist herausgekommen Leovard. 1716. 4.

Digitized by Google

den Atheismus und der Irreligiosität; sie eiferten dagegen nicht bloß in Schriften, sondern auch auf den Kathedern und in Predigten; und brachten ihre Beschwerden bey den Obrigkeiten, in den größern Städten, bey den Curatoren der Universitäten, bey den Synoden u. w. an. Da eine unbefangene Untersuchung hier nicht immer möglich war, so wurde öfter, um politischen Unruhen vorzubeugen, die Ausbreitung des Cartesianismus strenge verboten, wiewohl alle diese Verbote nichts fruchteten. Manches trugen auch einzelne Cartesianer selbst bey, Verdacht gegen sich zu erregen, und sich dadurch der Verfolgung auszusetzen. Sie entfernten sich von der eigentlichen Cartesischen Lehre, und stellten Resultate auf, die der gangbaren theologischen Vorstellungsart zu sehr widerstritten, als daß die Anhänger dieser nicht dadurch hätten beleidigt und empört werden sollen. Die Vorwürfe, welche eigentlich nur diese Neuerungen trafen, fielen auch auf die ursprüngliche Cartesianische Philosophie zurück, weil man wähnte, daß sie zu jenen hinleite, und eben deßwegen verderblich sey. So hat das System des Spinoza, der bey seinen philosophischen Studien vom Cartesianismus ausgegangen war, sehr viel mitgewirkt, daß dieser als gefährlich verschrieen wurde, weil man jenes für eine Geburt desselben hielt. Einen offenbaren Misbrauch machte von den Cartesianischen Grundsätzen gegen die Offenbarung und die positive Religion Ludovig Meier, Arzt zu Amsterdam, ein Freund des Spinoza, in seinem Werke: Philosophia scripturae interpres, das er anonymisch herausgab. Auch Socinianer und Arminianer versteckten sich zur Behauptung ihrer Lehren hinter Cartesische Sätze, und rechtfertigten dadurch gewissermaßen die Intoleranz der Orthodoxen und die

Maaßregeln, welche die Obrigkeiten in den Niederlanden zur Unterdrückung des Cartesianismus brauchten. Es entstand hieraus eine Spaltung unter den Cartesianern selbst, da die meisten von diesen jenes Verfahren einiger ihrer Parteygenossen misbilligten, und, indem sie dasselbe für der wahren Cartesischen Philosophie zuwiderlaufend, oder keinesweges in derselben gegründet erklärten, als Apologeten des Des Cartes gegen angebliche Schüler desselben schrieben und disputirten.

Was die Streitigkeiten über die Cartesische Philosophie unter den Niederländischen Theologen noch verwickelter und leidenschaftlicher machte, war die Vermischung derselben mit den Coccejanischen Händeln. Johann Cocceji, Professor der orientalischen Sprachen zu Franeker und hernach zu Leiden, verglich die Weissagungen im Alten und Neuen Testamente mit der Geschichte von Jerusalem, und gründete auf diese Vergleichung eine besondere Erklärungsart der Bibel, und folglich auch einen besondern Lehrbegriff der theologischen Dogmatik, wobey er in vielen Stücken von der gangbaren Auslegung der reformirten Kirche und den sich auf diese stützenden Dogmen abwich. Cocceji selbst war bloßer Sprachforscher, und in seine neue hermeneutische Ansicht der Bibel so vertieft, daß er an der neuen Cartesischen Philosophie nur sehr geringen Antheil hatte nehmen können. Er war ihr auch, soweit er sie kannte, so wenig hold, daß er sich dem Johann de Raei, da dieser dieselbe in Leyden öffentlich vortragen wollte, lebhaft widersetzte. Dennoch wurden er und seine Anhänger, als seine Hermeneutik und Dogmatik angefochten wurden, für Cartesianer ausgegeben, und die Cartesische

Phi-

Philosophie sollte also die Schuld auch dieser theologischen Neuerung büßen. Seltsam genug war es, daß wirklich mehr Cartesianische Theologen, weil sie mit den Coccejanern einen gemeinschaftlichen Feind zu bekämpfen hatten, sich mit diesen vereinigten; und in der That die Anschuldigung bewährten, daß der Coccejanismus mit dem Cartesianismus harmonire. Die Gegenparten bewirkte endlich bey der Synode zu Dordrecht 1656 einen merkwürdigen Beschluß des Inhalts: "Die Philosophie müsse von der Theologie getrennt, diese müsse aus der heiligen Schrift, jene aus der gesunden Vernunft geschöpft, und der Jugend gelehrt werden. Bey Behauptungen, die aus der heil. Schrift widerlegt werden könten, sey es den Philosophen nicht erlaubt, die biblischen Aussprüche nach ihren eigenen Principien zu deuten; sondern der natürlichste und einfachste Sinn der göttlichen Offenbarung, als des gewissesten Fundamentes aller Lehre, sey anzunehmen, a u c h w e n n d i e V e r n u n f t d a s G e g e n t h e i l z u f o d e r n s c h e i n e. Die Philosophen sollen sich demnach aller solcher Hypothesen enthalten, wodurch die göttliche Wahrheit in der heiligen Schrift umgestoßen wird. Insbesondre aber sollen die Φιλοσοφηματα des Des Cartes weder in Schriften, noch in Vorlesungen, noch in öffentlichen Disputationen weiter vorgetragen werden." Eben der Beschluß wurde im nächsten Jahre zu Delft erneuert, und allen denen die Anwartschaft auf ein geistliches Lehramt benommen, welche sich zur Cartesischen Philosophie bekennen würden. Ungeachtet dieses Beschlusses dauerten inzwischen das Studium der Cartesischen Philosophie und auch die Streitigkeiten darüber fort, bis endlich jene den Reiz der Neuheit verlor, und die Aufmerksamkeit der Gelehrten und Philosophen auf andere

andere Gegenstände und Vorstellungsarten gerichtet wurde *).

In Deutschland, und namentlich auf den deutschen Universitäten, hat die Cartesische Philosophie nicht gedeihen wollen. Bis zum Anfange des achtzehnten Jahrhunderts behauptete sich hier die Aristotelische Philosophie, und zwar in den protestantischen Schulen meistens so, wie sie vom Melanchthon in seinen Lehrbüchern bearbeitet war. Die Versuche, die Joh. Andreas Petermann **) u. a. zu Leipzig wagten, den Cartesianismus vorzutragen, wurden durch Christian Thomasius vereitelt, der seine satirische Laune daran übte. Gleichwohl war doch der Cartesianismus nicht ohne allen Ein-

*) Die Historia philosophiae Cartesianae M. Johannis Tepelii; Norimb. 1674. 12. enthält nur die Geschichte des Lebens und der Streitigkeiten des Des Cartes selbst. Aber angehängt sind ihr p. 70. Judicia de philos. Cartesiana, die im Namen der Universitäten Gröningen, Utrecht, Leyden, Franeker und Hardervik abgefaßt sind, zur Entscheidung eines Streits zwischen Joh. Clauberg, damals in Herborn, mit seinem Collegen Cyriacus Lentulus. Dieser hatte eine heftige Schmähschrift gegen die Cartesische Philosophie herausgegeben: Nova Renati Des Cartes sapientia, faciliori quam antehac methodo detecta a *Cyriaco Lentulo*; Herbornae Nassov. 1651. 12 — Ein sehr lehrreiches Buch zur Geschichte der damaligen Streitigkeiten in den vereinigten Niederlanden ist: Kort en opregt Verhaal van de eerste Oorsprong der Broedertwisten, de nu veertig Jaaren de Niderlandsche Kerken ontrust hebben; Amstd. 1708. 8.

**) Petermann vertheidigte auch den Des Cartes gegen Hüet in seiner: Vindicatio philosophiae Cartesianae adversus censuram P. *D. Huetii*, in qua pleraque intricatiora Cartesii loca clare explanantur; Lips. 1706. 4.

Digitized by Google

Einfluß auf die Deutsche Philosophie, die sich schon damals zum Eklekticismus neigte. Man nahm einzelne Lehren des Des Cartes auf, und verwarf andere. Mehr Theilnahme, als in Deutschland, gewann die Cartesische Philosophie in der Schweiz, in Polen, in Ungarn und Siebenbürgen, was auffallender seyn würde, als es ist, wenn man nicht erwägt, daß damals eine große Zahl Jünglinge aus diesen Ländern auf den holländischen Universitäten studirten. Michael Rhegen, der auch zu Leipzig die Cartesische Philosophie zu lehren anfieng, und mit welchem C. Thomasius deßhalb einen Streit hatte, war aus Siebenbürgen gebürtig. In Spanien und in den Spanischen Niederlanden, vorzüglich auf der Universität zu Löwen, ward das Aufkommen der Cartesianischen Philosophie durch die Jesuiten gehindert, die ihr entgegen waren. Doch gab es auch unter den Jesuiten ausserhalb Frankreich mehrere, welche sie begünstigten, und sogar in Schriften und vom Katheder lehrten. Der berühmteste unter diesen ist Antoine le Grand, Arzt zu Douay, der sie nach der gewöhnlichen scholastischen Form in ein compendiarisches System brachte, und die vom Des Cartes hinterlassenen Lücken ergänzte *).

Auch

*) *Antonii le Grand* philosophia vetus e mente *Renati des Cartes* more scholastico breviter digesta; Londin. 1671. 12. *Ejusd.* Institutiones philosophiae secundum principia *Renati des Cartes* nova methodo adornata et explicata; Londin. 1678; Norimb. 1679. 8. Von der königl. Bibliothek habe ich eine Ausgabe vor mir Norimb. 1695. 4. — *Ejusd.* Historia naturalis Londin. 1673. 8. Brucker (Hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 274) erwähnt einer kleinen Schrift des le Grand über die Apathie der Stoiker unter dem Titel: L'homme sans passion, die ich aber nicht gesehen habe.

Digitized by Google

Auch in England war die größere Zahl der Philosophen dem Cartesianismus entgegen, wovon die Ursache theils in der noch herrschenden Aristotelischen Philosophie, theil in den Anhängern des Hobbes zu suchen ist, welchen Des Cartes etwas verächtlich behandelt hatte. Dazu kam, daß die Cartesianischen Grundsätze den Britischen Theologen nicht minder verdächtig waren, als die Hobbesischen, und sie stritten daher mit gleichem Feuereifer gegen beyde. Am heftigsten lehnten sich gegen jene auf Ralph Cudworth und Samuel Parcker. Der erstere griff sie an in seinem Werke: Systema intellectuale, und gab sowohl von ihr, als auch von der Philosophie seines Landsmannes, des Hobbes, nicht undeutlich zu verstehn, daß beyde den Weg zum Atheismus bahnten. In jener misfiel ihm besonders die Behauptung, daß der Materie ursprünglich von der Gottheit Gesetze der Bewegung eingedrückt seyen, nach welchen sich hernach die Weltkörper gebildet hätten, weil diese Behauptung sich mit seiner eigenen Hypothese von den erzeugenden Formen (formis genitricibus) nicht vertrug. Das Cartesianische Argument für das Daseyn Gottes aus der Idee desselben erklärt er, wie es Des Cartes vorgetragen hatte, für einen Trugschluß, und suchte ihm eine andere Wendung zu geben, wodurch es bündiger würde *). Noch bestimmter und leidenschaftlicher äußerte sich über den Atheismus als Folge der Cartesischen Philosophie Samuel Parcker in seinen Disputationibus de Deo et providentia divina. "Des Cartes", sagt er, "habe anfangs bey seiner Philosophie keinesweges irreligiöse Absichten gehabt; allein da er vom Kriegsstande, nur mit mathematischen Kenntnissen ausgerüstet, zur Entwicke-

wicke

*) Rad. Cudworth Systema intellect. p. 150 sq. p. 886 sq.

Digitized by Google

mischung seines philosophischen Systems übergegangen sey, so habe er sich eingebildet, daß sich nach eben den mechanischen Gesetzen, nach welchen Kriegslager und Zelte aufgeschlagen würden, auch Welten bauen ließen; und daher habe er die Philosophie so behandelt, daß alle Wissenschaft von einem Weltschöpfer durch ihn ganz aufgehoben worden sey. Zwar räume Des Cartes ein, daß die Materie, aus welcher diese sichtbare Welt hervorgegangen, zuerst von Gott erschaffen, in Partikeln von einer gewissen Größe getheilt, und durch ein bestimtes Maaß bewegender Kraft in Wirksamkeit gesetzt sey. Da aber doch hernach die Materie durch ihre eigenen nicht von Gott bestimmten Gesetze nach Des Cartes Meynung sich selbstständig zu dem gegenwärtigen Weltalle geformt habe; so sey offenbar, daß er Gott, ungeachtet er ihm anfangs die Weltschöpfung zugeschrieben, doch hernach wieder davon ausgeschlossen habe. Man müsse daher sogar fürchten, daß selbst jene wenigen zugestandenen Sätze nur zum Scheine und nicht im Ernste von ihm eingeräumt seyen; zumal da er mit allen Atheisten den Grundsatz gemein habe, die wahre Naturlehre dürfe nicht von den Zwecken der Dinge entlehnt werden." An einer andern Stelle zürnt Parcker sehr auf den Des Cartes, weil er durch den Beyfall, welchen ihm seine Entdeckungen in der Geometrie erworben, so stolz geworden sey, allen Wissenschaften neue Principien unterlegen, und sich gewissermaßen die Ehre ihrer Erfindung aneignen zu wollen. Er führt Beyspiele und Gründe an, wie wenig ihm jenes gelungen sey, und wie sehr geringe Ansprüche er auf die angemaaßte Ehre habe *). Cudworth und

*) *Sam. Parcker* Dispp. de Deo et provid. div. III. p. 280. VI. 489 sq.

und Parker haben beyde die Physik des Des Cartes nicht recht verstanden, oder durch Vorurtheile und eigene Hypothesen geblendet, sie gemisdeutet. Sie tadelten daran, was gerade vorzüglich rühmlich ist, die Verbannung der Endursachen aus der Physik, und den Versuch einer natürlichen mechanischen Erklärung des Weltursprungs als solchen, sollte dieser auch in seinen Gründen und Resultaten keine Prüfung aushalten. Le Grand vertheidigte den Des Cartes gegen Parker in einer besondern Apologie.

Mäßiger urtheilte über Des Cartes und den Werth seiner Philosophie Henricus Morus, der jenen persönlich kennen gelernt, und so lange derselbe lebte, auch einen freundschaftlichen Briefwechsel mit ihm unterhalten hatte. Er misbilligte das Verfahren seiner Collegen, die den Des Cartes des Atheismus und der Irreligiosität beschuldigten; aber er machte doch gegen die Behauptungen dieses sehr bedeutende Einwürfe in einer Epistola, quae apologiam complectitur pro Cartesio, quaeque introductionis loco esse poterit ad universam philosophiam Cartesianam. Dieses Sendschreiben des Morus ist auch in einer anderweitigen Hinsicht merkwürdig, so ferne es zur Erläuterung seiner eigenen Vorstellungsart und ihres Unterschiedes von der Cartesianischen dient. Zu den Behauptungen, welche Morus schlechthin verwarf, gehörte unter andern die: daß die Thiere belebte Maschinen seyen. Auch, meynte er, daß Des Cartes der Teleologie Unrecht gethan habe. Wenn übrigens Morus geglaubt hat, die Rolle des Vermittlers zu spielen, und indem er einerseits den Apologeten des Des Cartes machte und ihn mit Lobsprüchen überhäufte, andererseits man-

che

che seiner Meynungen bestritt, die erbitterten Partheyen einander zu nähern, oder es wenigstens für seine Person mit keiner derselben ganz zu verderben; so ward er in seiner Erwartung durchaus betrogen. Die enthusiastischen Cartesianer nahmen es übel, daß er ihren Meister nicht unbedingt gepriesen hatte, und rückten es ihm sehr bitter vor, daß er erst Lob mit voller Hand ausspende, und es hernach durch seinen Tadel wieder vernichte *). Die Polemik der Brittischen Theologen gegen den Cartesianismus hatte ebenfalls die Wirkung, daß der Vortrag des letztern auf der Universität zu Oxford verboten wurde **), obgleich dieses in England so wenig, wie anderswo, der Verbreitung des Studium's desselben Eintrag that. Erst durch die Physik des Newton wurde derselbe völlig verdrängt ***).

In Frankreich that der Aufnahme und dem Ruhme der Cartesischen Philosophie nach dem Tode ihres Stifters nichts größern Abbruch, als daß sich, außer dem Gassendi u. a., auch Hüet gegen sie erklärte, und sie zugleich mit den Waffen des Skepticismus und einer persifflirenden Satire angriff. Ich habe schon oben des Hüet und seiner philosophischen Schriften gedacht. Die letztern machten bey dem französischen Publicum kaum eine so lebhafte Sensation, als die

*) S. *Baillet* Vie de Mr. *des Cartes* lib. VII. c. 15. p. 121. *Rapin* reflexions sur la philosophie p. 284. *Nouvelles* de la republique des lettres l'an 1684. p. 301.

**) *Wild* theatr. philos. p. 317.

***) *Monmorin* Dissertation sur les principes de physique de Mr. des Cartes comparez à ceux des philosophes Anglois; S. Europe savante l'an 1718. Octobr. art. 3.

eine Broschüre, worin er die erdichtete Reise des Cartes nach Lappland, um dort seine Philo- zu lehren, erzählte. Sie würde zuverlässig eine starkere und allgemeinere Sensation hervorge- t haben, wenn Hüet gleich nach ihrer Erschei- als Verfasser derselben bekannt geworden wäre *).

Fast zu gleicher Zeit mit jener Broschüre erschien rühmte Satire des P. Daniel auf die Cartesi Theorie vom Weltsysteme: Voyage du monde de Cartes, gleich anziehend durch gründliche Kritik durch die witzig komische romantische Einkleidung. Hauptabsicht dieses Romans war, zu zeigen, daß philosophische Hypothese vom Weltsysteme in ihren cipien unbegründeter und in ihren Folgerungen un- menhangender mit den Principien sey, als die Car- e. Die Cartesianer gaben damals zu, daß einige Principien für bloße Voraussetzungen ohne Beweis ehen werden könten, welche zu bezweifeln die Ver- allerdings berechtigt sey; gleichwohl, meynten falls jene Voraussetzungen einmal zugestanden en, folge Alles so natürlich, in einer solchen Ord- und Klarheit, daß die Evidenz der Folgerungen so zu reden auch den Principien mittheile, und Vernunft von selbst sich bequeme, die Sätze für

Wahr-

*) Nouveaux memoires pour servir à l'histoire du Cartesia- nisme. Par M. G. de l'A., de l'Academie françoise; à Pa- is 1692; Utrecht 1693. und à Amsterdam 1698. 12. Die letztere Ausgabe befindet sich auf der Göttingischen Bibliothek. Die Buchstaben M. G. bezeichnen Mr. *Gil- es de l'Aunay*, in dessen Hause zu Paris öffentliche phi- osophische Conferenzen gehalten wurden, und der dem Hüet seinen Namen lieh. S. des Maizeaux zu den Lettres de Bayle p. 477. Vgl. Mem. de Trevoux 1709. . 1428. Daß Hüet Verfasser war, bezeugt er selbst i den Comment. de rebus ad eum pertin. p. 389.

Digitized by Google

Wahrheiten gelten zu lassen, welche vorher bloß hypothetisch waren angenommen worden. Dies läßt sich vielleicht, erwiederte der P. Daniel, von einigen Puncten der Cartesischen Naturphilosophie zugestehen, vorzüglich von denen, welche die Natur einiger sinnlicher Qualitäten betreffen, mit denen man, wenn man sie ohne Vorurtheil würdigt, zufrieden zu seyn Ursache hat; aber es ist falsch in Beziehung auf die allgemeine Theorie des Des Cartes vom Weltsysteme, und die Folgerungen, welche er daraus zieht; und dies war es, was die Reise in die Cartesische Welt in's Licht setzen sollte. In der That war dieser Theil des Cartesianismus noch am wenigsten geprüft und angefochten worden. Man hatte dem Des Cartes selbst noch während seines Lebens eine Menge Einwürfe gegen seine Metaphysik, seinen vermeynten neuen Beweis der Existenz Gottes, seine Unterscheidung des Körpers und der Seele, seine Theorie des Lichtes und der Bewegung gemacht. Aber sehr Wenige hatten ihn über seine Wirbelhypothese beunruhigt, die doch der Grund aller seiner Behauptungen von der Bewegung der Planeten, von der Ebbe und Fluth des Meers, von der Leichtigkeit und der Schwere der Körper, und selbst von seiner Theorie des Lichts ist, an der er selbst so großes Wohlgefallen fand. Zwar blieben die Cartesischen Behauptungen über diese Gegenstände im Einzelnen nicht ganz unbezweifelt; auch ihnen wurden von verschiedenen Schriftstellern mancherley Schwierigkeiten entgegengesetzt; allein man prüfte sie doch nicht in ihrem Verhältnisse zur Hypothese des Des Cartes im Ganzen. Diese Prüfung hingegen wählte sich der P. Daniel vorzüglich zum Gegenstande. Mit Recht, glaubte dieser, würde er der schlimmste und gefährlichste Gegner des Des Car-

res seyn, wenn es ihm gelungen seyn sollte, seinen Zweck erreicht zu haben. Denn was diesen Philosophen von andern unterscheidet, sey nicht sowohl das Verdienst, einige einzelne Naturerscheinungen glücklich erklärt zu haben — ein Verdienst, das ihm mit tausend andern sowohl ältern als neuern Philosophen und Physikern gemein seyn würde — sondern vielmehr der Umstand, die Theorie eines ganzen Weltsystems erfunden zu haben, aus welcher, wenn sehr einfache und leicht verständliche Principien eingeräumt werden, sich von allen Naturbegebenheiten ohne Ausnahme Rechenschaft geben ließe. Der Plan einer solchen Theorie, welchen Des Cartes nach dem Ausspruche seiner Verehrer in der That realisirt haben sollte, war es, der ihm so großen Ruhm erworben hatte. Es kam also darauf an, darzuthun, daß seine Theorie unzusammenhangend und voll Widersprüche sey, und eine Voraussetzung die andere vernichtet. Würde dies dargethan, so würde das Cartesische System von seiner empfindlichsten Seite angegriffen und erschüttert seyn.

Die Idee des Romans des P. Daniel ist diese: Es geht mit der Welt des Des Cartes, wie mit allen neu entdeckten Ländern; die Erzählungen der Reisenden sind so verschieden, widerstreitend und abentheuerlich, daß man nicht weiß, was man davon glauben soll. Kaum war von jener neuen Welt die Rede, als Franzosen, Engländer und Holländer u. a. wetteiferten, sie aufzusuchen. Bloß die Spanier waren vor der Inquisition bange; denn auch dort dreht sich die Erde um die Sonne, wie in der Welt des Kopernicus. Aber die Berichte, die die Reisenden davon geben, sind einander schnurstracks entgegengesetzt.

Nach

Nach Einigen ist die Cartesische Welt ein verworrenes Chaos, in dem man sich nicht einmal von der Stelle bewegen kann. Es giebt da kein Licht und keine Farben, weder Wärme noch Kälte, weder Trockenheit noch Feuchtigkeit, keine Pflanzen und Thiere. Man hat da nicht bloß ein Recht, sondern es wird sogar befohlen, Alles zu bezweifeln. Man bezweifelt einem Menschen in's Gesicht, daß er ein Mensch sey, wenn er auch aussieht und sich verhält, wie andere Menschen, so lange bis er consequent gesprochen und dadurch bewiesen hat, daß er Vernunft habe. Die Leute in dieser Welt sind überhaupt hochmüthig und verachten ihre Vorgänger und das Alterthum; den Aristoteles verkleinern sie bey jeder Gelegenheit; auch sind sie schlechte Christen und noch schlechtere Katholiken. Dagegen behaupten Andere, es könne keine größere und bewundernswürdigere Ordnung und Harmonie existiren, als in der Welt des Des Cartes; alles richte sich dort nach bestimmten Gesetzen und Regeln der Natur. Von vielem unnützen Geräthe, womit die Philosophen unsere Welt erfüllt und verwirrt haben, wird man gar nicht behelligt. Die Sinne machen dieselben Eindrücke, aber die Ursachen sind bekanter und besser erklärt. Das Christenthum wird von keiner Philosophie so begünstigt und unterstützt, wie von der Cartesianischen; das Daseyn Gottes wird aus der Idee desselben bewiesen, und würde von Menschen erkannt werden, wenn auch keine Natur existirte, die es verkündete, wodurch also der Glaube an Gott und die Religion noch mehr bestätigt werden.

Dieser Widerstreit der Nachrichten über die Welt des Des Cartes reizt die Neugierde des Helden im Romane. Er wird mit einem Greise, ehemaligen

 vertrau-

vertrauten Freunde des Philosophen, welchem dieser seine verborgensten Geheimnisse offenbart hatte, bekant. Er erfährt, daß Des Cartes die Kunst erfunden habe, die Seele vom Körper mittelst einer Prise Schnupftaback zu trennen, und durch das Riechen vom Ungarischen Wasser wieder mit demselben zu verbinden; daß Des Cartes daher gar nicht todt sey, sondern noch oft in seinen Körper zurückkehre, seine Freunde besuche, und ihnen seine neue Entdeckungen mittheile; und daß der Greis selbst zu diesen Günstlingen des Philosophen gehöre. Der Erzähler hält diese Nachrichten anfangs für eine Allegorie, die auf die Dunkelheiten der Cartesischen Philosophie Beziehung habe; allein zu seinem nicht geringen Schrecken erscheinen ihm in einer Nacht bey hellem Mondscheine jener Greis nebst dem P. Mersenne, und laden ihn ein zu einer Reise zum Des Cartes, der itzt im dritten Himmel, dem undlichen leeren Raume jenseit des Himmels der Fixsterne sich aufhalte, um eine neue Welt zu bauen, zuvor aber aus Gefälligkeit gegen den Fremden ein Experiment im Kleinen damit machen wolle. Diese Reise wird nun angetreten. Ein kleiner Neger, der vormals in Diensten des Regius zu Uytrecht gewesen seyn sollte, und dem sein Herr das Geheimniß, den Körper zu verlassen, und wieder zu beseelen, welches Des Cartes ihm als seinem Schüler und Günstlinge einst ebenfalls anvertraute, verrathen hatte; der auch von dem Geheimnisse Gebrauch machte, und itzt in Diensten des Des Cartes sich befand, wird bestellt, während der Abwesenheit des Fremden, für den Körper desselben Sorge zu tragen. Die weitern Abentheuer, welche die Reisenden unterweges haben, und welche zu Vehikeln dienen, die Cartesianische Philosophie, hauptsächlich die Kosmophysik,

suche, bald zu widerlegen, bald lächerlich zu machen, wobey alle die Gründe und Raisonnements benutzt werden, welche die Gegner des Des Cartes auch bey seinem Leben vorbrachten, gehören nicht hierher. Der ganze Roman ist einer der witzigsten in seiner Art, und auch zur Geschichte des Cartesianismus und selbst zur philosophischen Beurtheilung dieses, unter andern was sein Verhältniß zum Aristotelischen Systeme betrifft, im hohen Grade lehrreich.

Der P. Daniel ließ es nicht bey den Angriffen auf die Cartesische Theorie des Weltsystems bewenden, welche sein eben charakterisirter Roman enthielt. Er gab heraus eine: Suite du voyage du monde de *Des Cartes*, ou nouvelles difficultez proposées à l'auteur du voyage du monde de Des Cartes; avec la refutation des deux defenses du Systeme général du monde de Des Cartes *). Die Veranlassung dazu war eine Reihe Einwürfe, welche im vierten Theile der Voyage du monde de Des Cartes vorkommen. Sie waren angeblich dem Erzähler dieser Reise nach seiner Rückkunft in die Heimath von Peripatetikern gemacht, und da er sie nicht zu beantworten wußte, so hatte er sie durch den Geist des P. Mersenne dem Des Cartes zur Auflösung zugeschickt. Aber auf diesen

*) Voyage du monde de Des Cartes. Tome premier. Die erste Ausgabe, die ich nicht gesehen habe, erschien zu Paris 1692; und wurde kurz nachher zu Amsterdam nachgedruckt. Einen spätern Nachdruck zu Amsterdam 1700 besitzt die Göttingische Bibliothek. Die Suite du Voyage du monde kam zuerst heraus à Paris 1693. 1695; hernach à Amstd. 1695. Von beyden Werken existirt eine treffliche lateinische Uebersetzung; Amstelaedami 1694. 8.

Digitized by Google

diesen machten sie auch sehr ungünstigen Eindruck für den Erzähler, weil Des Cartes sich in den Kopf setzte, der Erzähler sey selbst ihr Urheber, oder sey wenigstens mit den Peripatetikern im Einverständnisse, um die Hauptpuncte des Cartesianismus zu widerlegen. Es erfolgte also in Form eines Briefes an den Verfasser der Voyage du monde de D. C. von einem Peripatetiker die Fortsetzung jener Einwürfe, die Erkenntniß der Thiere betreffend. Auf diesen Brief antwortet derselbe in einem Tone, der weder Achtung noch Schonung weiter gegen Des Cartes und seine Partey ausdrückt; und auch die angehängte Kritik von zwey kleinen Abhandlungen zur Vertheidigung der Cartesischen Kosmophysik beweist, daß er sich mit der alten Philosophie völlig ausgesöhnt, und bey der neuen seine Rechnung nicht gefunden habe. Den Beschluß dieses zweyten Werks des P. Daniel macht eine Histoire de la conjuration faite à Stokolm contre Mr. *Des Cartes.* Es ist hier in der Manier des Lucian die drollige Idee ausgeführt, daß alle die Accidenzen und Qualitäten, denen Des Cartes die selbstständige Substantialität abgesprochen, oder deren Natur er anders erklärt hatte, als in der ältern gangbaren Philosophie geschehen war, sich während seines Aufenthalts zu Stockholm gegen ihn verschworen. Die Bewegung nimmt sich lange seiner an, und vertheidigt ihn gegen die Beschwerden der übrigen Qualitäten; allein nachdem sie überführt ist, daß sie selbst im Cartesischen Systeme kein von der Materie verschiedenes Wesen, sondern nur einen accidentellen Modus derselben ausmache, giebt sie ihn ebenfalls auf. Des Cartes wird also von der Versammlung der Qualitäten feyerlich für einen sectirischen Neuerer und Rebellen gegen die alte und wahre Philosophie, für

einen

Digitized by Google

einen Gegner der Kategorieen, einen Feind der virtutes und facultates occultae, der accidentia absoluta et non absoluta, der qualitates primariae et secundae, der formae substantiales et accidentales u. w. erklärt. Die Rache übernimmt es, die Strafe an ihm zu vollziehen, und ihn durch Empörung der widerstreitenden Qualitäten in seinem Körper zu tödten. Sie bewirkt bey ihm ein heftiges Fieber mit Raserey verbunden, woran er stirbt.

Gerade bey einem gelehrten Publicum, wie das Französische, wenn es auch anfangs durch den Reiz der Neuheit des Cartesischen Systems geblendet sich zum Theile enthusiastische für dasselbe interessirt hatte, mußte doch jene Art des Angriffs eine jenem Systeme sehr nachtheilige Wirkung hervorbringen. Man wird im Ernste mistrauisch gegen philosophische Vorstellungsarten und Hypothesen, die Gegenstände für Scherz und Lachen abgeben, und es ist eine sehr richtige Bemerkung, daß die beste Probe von der Haltbarkeit einer Philosophie ist, ob sie lächerliche Anwendungen vertragen kann, ohne dadurch an ihrem Ansehn und wissenschaftlichen Werthe im Urtheile der Vernünftigen etwas zu verlieren. Der Cartesianismus hielt diese Probe nicht aus, und konte sie seiner Beschaffenheit nach nicht aushalten. Hüet und Daniel hatten ihn nicht bloß verspottet, sondern ihm zugleich wichtige Gründe entgegengesetzt, und diese trafen um so stärker und waren um so schwerer abzulehnen, weil sie durch Spott und Laune gewürzt beym Publicum leichtern Eingang fanden, und dieses für sich einnahmen. Freylich blickte der einseitige philosophische Partengeist durch die Satire hindurch; aber wenn dieser, zumal bey philosophischen Streitigkeiten, die Lacher

auf seine Seite ziehe, so hat er sehr viel gewonnen, und dies war bey Huet und Daniel, zum wenigsten in Frankreich, der Fall.

Was bey den Franzosen die Cartesische Philosophie, ungeachtet der Satiren und Spöttereyen gegen sie, noch eine Zeitlang begünstigte, und gewissermaßen im Flor erhielt, waren theils die Geschmacklosigkeit und Pedanterey der neuern Aristoteliker, welche gegen die Fülle an neuen sinnreichen Ideen und Hypothesen und die Klarheit der Schreibart des Des Cartes sehr contrastirte, theils der Widerstreit der Philosophen gegen einander, theils die wirklich schätzbaren Entdeckungen des Des Cartes in der Mathematik und Physik, obgleich er in Ansehung der letztern sich zu sehr den Flügeln der Phantasie anvertraut und in lustige Träume verloren hatte. Die vornehmsten Anhänger und Verbreiter des Cartesianismus nach dem Tode seines Urhebers waren Claude Clerselier, Jaques Rohault, de la Forge, und Pierre Sylvain Regis. Der erste hatte mit dem Cartesius, noch während dieser lebte, in sehr vertrauter freundschaftlicher Verbindung gestanden, und ihm ist die Herausgabe der Opera posthuma desselben zu verdanken. Seine geist- und geschmackvolle Darstellung der Cartesischen Lehren verbunden mit einem sehr liebenswürdigen Charakter und feinem Tone des gesellschaftlichen Umgangs, der ihm die Achtung der Gegner selbst verschaffte, trugen zur Aufnahme der Cartesischen Philosophie, vorzüglich in Paris, außerordentlich viel bey. Gleich thätig für denselben Zweck war mit dem Clerselier der Schwiegersohn desselben Jakob Rohault; denn die Cartesische Philosophie hatte selbst dieses Band der Verwandtschaft

zwischen

zwischen beyden geknüpft. Rohault lehrte anfangs zu Paris Mathematik und Physik mit großem Beyfalle; er erhielt von seinem nachherigen Schwiegervater einige Schriften des Des Cartes, welche dieser in's Französische übersetzt hatte, zur Durchsicht und Prüfung; diese Beschäfftigung bewirkte seinen Übergang zum Cartesianismus, welchen er, hauptsächlich in Beziehung auf die Kosmophysik, durch seine eigenen mathematischen und physikalischen Einsichten berichtigte, bestätigte, und erweiterte. Zuweilen mag er es mit seinem Enthusiasmus für die Cartesische Philosophie übertrieben haben; oder es war eine Pedanterey in seinem persönlichen Betragen, die ihn für den Moliere zu einem Gegenstande der komischen Laune machte. Seine Physikalischen Institutionen erwarben ihm dagegen sowohl in Frankreich als in England desto größern Ruhm *).

In Ansehung der eigentlichen speculativen Philosophie, besonders der Seelenlehre, ist für die Geschichte des Cartesianismus noch wichtiger, als die beyden eben erwähnten Anhänger desselben, Ludewig de la Forge, Arzt zu Saumur. In seinem Tractate de mente humana suchte er die Cartesische Seelenlehre weiter aufzuklären, und die entgegenstehenden Vorstellungsarten zu widerlegen **). Nur in der Lehre

*) Sie erschienen französisch zu Paris 1671; hernach zu London 1682 und zu Brüssel 1708. Jn's Lateinische wurden sie übersetzt von Theoph. Bonetus, und Samuel Clarcke und Anton le Grand fügten Anmerkungen hinzu.

**) Der vollständige Titel des Werks ist in der Ausgabe, die ich vor mir habe: *Ludovici de la Forge* Tractatus de mente humana, ejus facultatibus et functionibus, nec

Lehre von dem Grunde der Harmonie des Leibes und der Seele wich er vom Des Cartes ab, und wurde der erste Urheber der Hypothese von den gelegenheitlichen Ursachen (Systema causarum occasionalium), welche nachher Malebranche weiter ausführte. In seiner Einleitung bemühte er sich zur Empfehlung der Cartesischen Philosophie überhaupt die Uebereinstimmung derselben mit den Grundsätzen des Augustin darzuthun, auf welchen sich auch schon Des Cartes bey seinem Leben, nachdem er zuerst vom Arnaud auf jene Uebereinstimmung aufmerksam gemacht worden war, berufen hatte.

Da die Erklärung, welche de la Forge von der Harmonie zwischen Leib und Seele giebt, ihm eigenthümlich ist, so will ich hier dieselbe näher erörtern *). Die Verbindung des Leibes und der Seele ist so schwer zu begreifen, wenn man Geist und Körper als ihrem Wesen nach entgegengesetzte Substanzen denkt, daß viele durch die damit verbundenen Schwierigkeiten bewogen sind, jenen Gegensatz geradehin zu leugnen, und sich zum Materialismus zu bekennen. Die Untersuchung hat also ein hohes Interesse, da ohne sie so wenig die wahre Natur und Bestimmung des Menschen eingesehen werden kann, als auch die Natur des menschlichen Geistes an und für sich in seinem Verhältnisse zum Körper und zu andern Geistern. Um die Art der Verbindung zwischen Leib und Seele richtig zu fassen, muß man sich zuvörderst der Idee jeder Art

nec non de ejusdem unione cum corpore, secundum principia *Renati Des Cartes*, per J. F. (*Joannem Flender*); Bremae 1674. 4. Die ältern Ausgaben habe ich nicht gesehen.

*) Tract. de mente hum. cap. XIII.

Art von localer Gegenwart der Seele entschlagen, deren diese, als durchaus nicht reel ausgedehnt, gar nicht fähig ist; ferner muß man sich jene Verbindung nicht so vorstellen, als ob dadurch aus zwey Substanzen Eine, oder die geistige Substanz körperlich und die körperliche geistig würde. Beyde Substanzen, Seele und Körper, bleiben auch nach ihrer Verbindung, was sie vorher waren, und behalten die eigenthümlichen Merkmale, wodurch sie sich vorher von einander specifisch unterschieden. Endlich die Verbindung von Seele und Leib geschieht nicht durch dasjenige, was den Gegensatz zwischen ihnen begründet; sondern vielmehr durch Etwas, worin sie eine gewisse Relation zu einander, eine gewisse Aehnlichkeit mit einander haben.

Da wir überall nur von zwey Gattungen Substanzen, von Seelen und Körpern, Begriffe haben, so lassen sich auch nicht mehr als drey verschiedene Arten der Verbindung von Substanzen denken: entweder zwischen zwey Körpern, oder zwischen zwey Seelen, oder zwischen Seele und Körper. Das Band der Verbindung der Körper ist die Localvereinigung, wodurch die Körper einander berühren, und von einander leiden können; das Vereinigungsband der Seelen ist die Liebe; Seele und Körper können nicht anders verbunden werden, als mittelst des Willens, welcher durch seine Thätigkeiten aus seinem Subjecte herauswirkt. Man kann folglich alsdenn eine Verbindung zwischen Körper und Seele annehmen, wenn einige Bewegungen jenes von den Gedanken dieser, und umgekehrt einige Gedanken dieser von den Bewegungen jenes abhangen, die Ursache dieser Abhängigkeit mag nun von dem Willen der Seele

le selbst herrühren, oder von einem andern über diesen erhabenen Willen.

Es lassen sich gegen diese Vorstellungsart von der Verbindung zwischen Körper und Seele nur zwey Einwürfe vorbringen: 1) daß die gegenseitige Abhängigkeit des Körpers und der Seele in Ansehung ihrer Thätigkeit und ihres Leidens schon die Vereinigung beyder voraussetze; 2) daß jene Vereinigung keine physische, sondern eine bloß moralische seyn würde, weil sie bloß die Wirkung des freyen Willens der Seele ist. Auf den ersten Einwurf erwiederte de la Forge: Es sey nicht nöthig, daß die Seele sich im Körper befinde, bevor sie auf denselben einwirke, da die Seele als solche betrachtet eigentlich nie in einem Orte sey, und man bloß insofern ihr eine örtliche Existenz beylegen könne, als sie durch ihren Willen wirke. Vielmehr so wie die Existenz der Seele in der Zeit nicht vor ihrer Thätigkeit hergehe, so braucht sie auch nicht nothwendig im Körper zu seyn, bevor sie wirkt. Da die Seele keine andere Thätigkeiten hat, als ihre Gedanken, und nicht anders in einem Orte seyn kann, als soferne sie daselbst wirkt; so können wir die Existenz der Seele im Körper für nichts anders halten, als für das Denken in diesem Körper, d. i. daß sie Gedanken habe, die von dem Körper abhangen, wenn wir nicht ganz unverständlich uns hierüber ausdrücken wollen. Auf einen andern Einwurf, daß die Verbindung zwischen Seele und Leib keine physische, sondern eine moralische seyn würde, weil sie bloß die Wirkung des freyen Willens der Seele sey, antwortete de la Forge erstlich: Es werde hier unrichtig gefolgert. Indem ich eine Kugel fortstoße, so kann die Bewegung, welche hierauf erfolgt, darum keine bloß

bloß moralische heißen, weil ich sie aus freyem Willen bewirkt habe; sie ist nichts destoweniger eine physische. (Diese Antwort des de la Forge trifft nicht. Die Bewegung der Kugel ist freylich eine physische; aber nicht die Bewegung der Seele; diese, die aus dem freyen Willen hervorgeht, ist moralisch.) Ferner erklärt er die Verbindung zwischen Leib und Seele nur dann für bloß moralisch, wenn die Seele in ihrer Vereinigung mit dem Körper selbst ihre Gedanken an gewisse Bewegungen des Körpers bindet, und diese Verbindung nach freyem Belieben abbrechen oder verändern kann. Hingegen läßt sich nicht eben dieses behaupten, wenn das Band zwischen ihren Gedanken und den körperlichen Thätigkeiten nicht in ihrer Gewalt, und die Vereinigung oder Nichtvereinigung mit den letzteren nicht von ihr abhängt. Folgt die Vereinigung aus dem göttlichen Rathschlusse, nach welchem alle Dinge so von Gott regiert werden, wie wir wahrnehmen; so muß die Verbindung für eben so natürlich (physisch) gehalten werden, wie jede andere in der körperlichen Natur. Denn was ist die Natur anders, als die Ordnung, nach welcher Gott seine Geschöpfe regiert? Was dieser Ordnung gemäß geschieht, das geschieht natürlich.

Noch könnte auch folgender Einwurf gemacht werden: Wenn in der wechselseitigen Abhängigkeit die Verbindung zwischen Leib und Seele besteht, so könte man, falls die Thätigkeiten der Seele und des Körpers aufhören, zu concurriren, und nicht mehr zugleich bemerkt werden, wie dieses in der Lethargie, in Ekstasen, bey Zuständen des tiefen Nachdenkens sich ereignet haben kann, alsdenn sagen, daß die Seele ganz vom Körper getrennt sey, der Mensch also jedesmal

sterbe,

sterbe, sooft er in jene Zustände geräth, was doch offenbar ungereimt seyn würde.

Die Antwort ist: Das Wesen der Verbindung beyder Substanzen, des Leibes und der Seele, wird keinesweges so angenommen, als ob sie in einem Zusammenwirken und einer wirklichen Gemeinschaft ihrer Thätigkeiten (in concursu et actuali commercio operationum) bestände; sondern sie beruht auf der gegenseitigen Abhängigkeit der Thätigkeiten beyder, die gar nicht aufhört, wenn auch die wirkliche Gemeinschaft auf einige Zeit unterbrochen seyn sollte; sobald nur derjenige, der Leib und Seele verbunden hat (Gott), seinen Willen nicht ändert, und der Körper nicht unfähig ist, diejenigen Bewegungen hervorzubringen, mit welchen die Gedanken der Seele unmittelbar verknüpft sind. Dies wird indessen noch einleuchtender werden aus einer genauern Erläuterung der Art, wie Leib und Seele eigentlich verbunden sind.

Es giebt drey ursprüngliche Begriffe, wodurch wir die Natur der einfachen und zusammengesetzten Substanzen erkennen: a) der Begriff der Ausdehnung, unter welchem auch die Begriffe der Figur und Bewegung enthalten sind, zur Erkentniß der Körperwelt; b) der Begriff des Denkens zur Erkentniß der Geister; c) der Begriff der Vereinigung beyder zur Erkentniß ihrer Verbindung *). Daher hat der Mensch auch drey verschiedene Fähigkeiten, um jene Begriffe aufzufassen, die Imagination, den reinen Verstand, und die Sinne. Die Seele als eine denkende Substanz begreift sich selbst durch den reinen Verstand. Der Körper, (oder Ausdehnung, Gestalt und Bewegung), kann zwar auch durch den reinen Verstand

bes

*) Ibid. cap. XIV. Cf. *Des Cartes* Epist. Vol. I, XXX.

Digitized by Google

begriffen werden, aber doch viel besser durch den Verstand in Verbindung mit der Imagination. Was aber die Vereinigung der Seele und des Körpers betrifft, so wird diese nur dunkel durch den bloßen Verstand, oder auch durch Verstand und Imagination erkannt; hingegen auf's klarste durch die Sinne. Daher Menschen, die nie philosophirten und bloß ihre Sinne brauchen, gar nicht daran zweifeln, daß der Körper auf die Seele, und die Seele auf den Körper wirke, und beyde als eine und dieselbe oder als innigst verbundene Substanzen betrachten.

Durch die Sinne demnach, sowohl die äußern als die innern, durch den Trieb der Thätigkeit, und die Herrschaft, die wir über unsere Glieder haben, erkennen wir auf's deutlichste, daß wir nicht bloß Körper oder ausgedehnte Substanz sind, sondern daß wir auch eine Seele, eine denkende Substanz haben, die mit jenem auf's engste verbunden ist. Eben die Sinne lehren uns, daß die Verbindung sich in einer Gemeinschaft, in der gegenseitigen Abhängigkeit der Bewegungen des Körpers und gewisser Gedanken der Seele äußere. Was aber die Verbindung zwischen Leib und Seele des Menschen so wunderbar und merkwürdig macht, sind ihre Gegenseitigkeit; ihre Allgemeinheit einerseits, daß die Seele dem Körper überall gegenwärtig ist, und andererseits ihre Particularität, daß nicht alle Gedanken der Seele vom Körper, und nicht alle Bewegungen des Körpers von der Seele bestimt werden; ihre Unmittelbarkeit, daß nur die Bewegungen des eigenen Körpers von der Seele wahrgenommen werden, und wiederum die Seele nur durch ihren eigenen Willen den Körper in Thätigkeit setzt; daß ferner die Empfindungen der Seele auf die Bewegungen des Kör-

Digitized by Google

pers und diese auf die Willensäußerungen jener sofort erfolgen; wobey doch auch zugleich auffallend ist, daß manche Theile des Körpers in einer nähern Verbindung mit der Seele stehen, als andere; ihre Beständigkeit, daß dieselbe Bewegung des Körpers dieselbe Empfindung, und dieselbe Willensidee dieselbe Bewegung erzeugt; und auch ihre Unbeständigkeit, sofern der Wille andere Bewegungen des Körpers mit seinen Aeußerungen verknüpfen kann, als die er gewöhnlich damit verknüpfte; endlich ihre Unabhängigkeit von unserem Willen, sofern die Seele weder ihren Körper selbst wählen, noch ihn verlassen, noch die Afficirungen desselben nicht empfinden oder anders empfinden kann, als sie sind; und doch zugleich ihre Abhängigkeit von dem Willen.

Tausend Erfahrungen lehren, daß nur gewisse Bewegungen des Körpers mit gewissen Gedanken der Seele vereinigt sind. Diejenigen Afficirungen unserer Gliedmaßen, die nicht mittelst der Lebensgeister in den Nerven zum Gehirne fortgepflanzt werden, empfinden wir nicht; so wenig wie wir die Gliedmaßen des Körpers bewegen können, wenn die Lebensgeister nicht vom Gehirne zu den Nerven derselben herabzusteigen vermögen. Diejenigen Gedanken, welchen die Bewegungen des Körpers entsprechen, sind von zwiefacher Gattung. Erstlich die verworrenen Gedanken und die dunkeln Gefühle, die sich beym Hunger, Durste und andern natürlichen Trieben finden, verbinden sich mit gewissen Bewegungen des Körpers; hingegen nicht die klaren und deutlichen Ideen, welche der Seele zur Beurtheilung der Wahrheit dienen. Zweytens correspondiren den Bewegungen des Körpers die verworrenen Gedanken der Sinne, der Imagination und

des

des Gedächtnisses. Diese Correspondenz zwischen Körper und Seele ist aber doch von ganz anderer Art, als ähnliche, die wir in der Erfahrung antreffen, z. B. des Steuermanns mit seinem Schiffe, des Reuters mit seinem Pferde, und selbst unsers Körpers mit andern Körpern. Der Steuermann ist durch freye Willkühr mit seinem Schiffe verbunden; er erkennt deutlich das Gute oder Ueble, was ihm begegnet; die Freude und Betrübniß, welche er darüber hat, ist sehr verschieden vom Gefühle des Hungers, Durstes, Schmerzes, Kitzels, denen die Seele durch ihr Verhältniß zum Körper unterworfen ist; endlich er regiert sein Schiff durch deutliche Erkentniß der Werkzeuge und Mittel, deren er sich dazu bedienen muß; dahingegen die menschliche Seele von Natur keine Erkentniß der Mittel hat, die zur Bewegung ihres Körpers nothwendig sind; auch jene Erkentniß, falls sie dieselbe besäße, ihr unnütz seyn würde, weil der bloße Wille zur Bewegung des Körpers hinreicht. Es ist übrigens wahrscheinlich, daß die Verbinduug zwischen Leib und Seele anfängt, sobald der Körper der Seele Gelegenheit giebt, irgend einen Gedanken zu haben, und die Seele wiederum im Körper eine Bewegung erzeugt; so wie die Verbindung aufhört, wenn der Körper die Gemeinschaft mit der Seele nicht mehr fortsetzen kann.

De la Forge setzt hierauf die Hauptmomente der Verbindung zwischen Leib und Seele und ihre letzten Gründe aus einander. Das erste Moment der Verbindung ist, daß jede Bewegung der Lebensgeister oder vielmehr jede besondere Form ihres Laufes, wenn er aus der Zirbeldrüse, dem Sitze der Seele, auf eine ungewöhnliche Art hervorgeht, auch mit einer ge-

wissen Idee begleitet ist, durch welche die Seele einen gewissen Gedanken empfängt. Zweytens: Jede dieser Formen ist natürlich nur mit einer einzigen Idee, einem einzigen Gedanken verbunden, welcher jene immer begleitet. Drittens: Der Gedanke ist dem Zustande des Körpers angemessen, froh oder traurig, verworren oder deutlich, je nachdem die Disposition war, in welcher der Körper sich dabey zum erstenmale befand oder gewöhnlich befindet, wenn die Form, an welche der Gedanke gebunden ist, in der Zirbeldrüse erweckt wird. Viertens: Die Seele hat nicht das Vermögen, den Gedanken von der Form der Lebensgeister zu trennen, welcher natürlich mit dieser verknüpft ist. Es ist hier aber nur die Rede von der natürlichen Verknüpfung, nicht von einer solchen Vereinigung gewisser Gedanken mit gewissen besondern körperlichen Bewegungen, welche die Gewohnheit oder der Wille in einem Menschen bewirkt hat, und welche die Seele nach Gefallen aufheben kann. Die Verknüpfung der Gedanken mit körperlichen Bewegungen, welche die Natur in allen Menschen bewirkt hat, kann die Seele nicht aufheben. Fünftens: Die Gedanken der Seele, welche den Körper zum Gegenstande haben, begleitet gegenseitig die Form oder Art des Laufes der Lebensgeister aus der Zirbeldrüse, die am meisten geeignet ist, den vorgesetzten Zweck zu erreichen. Sechstens: Die körperliche Bewegung, welche einmal einen gewissen Gedanken begleitet hat, wird denselben immer begleiten, und beyde werden auch künftig von einander unzertrennlich seyn, falls die Seele hierin ihre Gewohnheit nicht ändert. Siebentens: Die Verbindung zwischen Seele und Leib wird so lange dauern, als das Herz seine Lebensgeister zur

Zir-

Digitized by Google

Zirbeldrüse senden, und diese sie wieder mittelst der Nerven in die Muskeln zurücksenden kann.

Zum Beweise der obigen Sätze berief sich schon Des Cartes und nach ihm de la Forge auf die Erfahrung. Die Hypothese von dem Sitze der Seele in der Zirbeldrüse, und von dem Zusammenhange der Lebensgeister im Körper mit den Empfindungen und Gedanken der Seele wird dabey überhaupt als entschieden vorausgesetzt. Dann erhellen der erste und zweyte Satz aus dem Durste der Wassersüchtigen und aus der nicht seltenen Beobachtung, daß Jemand, wenn ihm ein Glied, z. B. ein Finger, abgenommen worden, immer noch fortwährend die Empfindung hat, als ob ihm das Glied nicht fehle. Unter den Gedanken, welche natürlich mit gewissen Formen des Laufes der Lebensgeister verbunden sind, so daß die Seele sie nicht nach Willkühr von diesen trennen kann, nach dem dritten Satze, werden bloß die verworrenen Vorstellungen verstanden, die durch die Einwirkung der Objecte auf die Sinnesorgane hervorgebracht werden, und deren Aufhebung oder Abänderung gar nicht in der Gewalt der Seele ist; wiewohl sie Zeichen ihrer Gedanken daraus machen kann, indem sie eine Idee daran heftet, welche von Natur nicht damit verbunden ist. Wenn daher Des Cartes irgendwo sagt, wir könten gewisse Gedanken von der körperlichen Bewegung absondern, mit welcher sie natürlich verbunden wären, so hat er die letztere gemeynt, welche die Seele noch oben drein damit verknüpft. Die übrigen Sätze sind für sich klar, und werden schon durch die gemeine Erfahrung bewährt.

Die Ursachen der Verbindung, welche zwischen der menschlichen Seele und dem Körper statt findet,

det, sind entweder allgemeine oder besondere. Die allgemeine Ursache kann keine andere seyn, als der göttliche Wille. Wollte man auch zugestehen, daß der Körper nichts enthalte, was der Vereinigung zuwider sey, und er also physisch mit jedem andern Dinge vereinigt werden könne; so ist doch auch nichts in ihm erkennbar, was die Ursache seiner Vereinigung mit der Seele seyn könnte. Die menschliche Seele aber hat bloß ihren Willen, durch welchen sie aus sich herauswirken und sich mit einem andern Dinge verbinden kann, und dieser Willen kann die wirkende Ursache alles dessen seyn, was in der Verbindung mit dem Körper unmittelbar von ihr abhängt; allein von unendlich vielen Dingen, die nicht von der Seele abhangen, kann er die Ursache nicht seyn; die Verbindung zwischen Leib und Seele muß also ihren zureichenden Grund in dem Willen eines andern Geistes haben. Nun ließe sich freylich denken, daß Gott den Willen eines Engels zu der Verbindung gebraucht hätte; allein da wir einerseits gar kein Datum zu dieser Vermuthung weiter haben, und andererseits wissen, daß auch der Wille eines Engels allein dazu nicht hinreiche, wenn der göttliche Wille nicht mitwirke; so können wir ohne Gefahr des Irthums Gott für die allgemeine Ursache der Verbindung zwischen Leib und Seele halten. Diese Vorstellungsart ist eines Philosophen eben so wenig unwürdig, als wenn er Gott für den Schöpfer der Seele und ihrer Infusion in den Körper hält; denn die letztere und die Schöpfung der Seele sind Eins und Dasselbe. Gott ist also die allgemeine und nächste Ursache der Vereinigung, welche in allen Menschen zwischen denselben Gedanken und gewissen körperlichen Bewegungen angetroffen wird. Man sieht demnach hier, daß de la Forge gar nicht

Digitized by Google

nicht alle gegenseitigen Wirkungen von Seele und Leib auf die Gottheit zurückführte, sondern nur unmittelbar eine gewisse Classe derselben, was, wie schon oben bemerkt ist, in der Folge dem Malebranche Veranlassung zu seiner Hypothese von den gelegenheitlichen Ursachen gab.

Die besondern Gründe und Bedingungen der Verbindung zwischen Leib und Seele sind theils körperlich, theils geistig. Die ersten beruhen auf dem individuellen Zustande eines jeden menschlichen Körpers in Ansehung des Temperaments, des Baues, der Bewegung der Säfte, des Blutes und der Lebensgeister; oder auch in Ansehung der Veränderungen, welche Vater und Mutter und andere äußere Dinge im Körper hervorbringen. Dieser individuelle Zustand des Körpers determinirt Gott, einen solchen Gedanken mit einer körperlichen Thätigkeit in einem solchen Menschen zu verbinden, dem obigen zweyten Satze zufolge, worin behauptet wurde, daß jeder mit einer körperlichen Bewegung verbundene Gedanke dem Zustande des Körpers angemessen sey, nach der Disposition, in welcher derselbe sich zum erstenmale befand, oder gewöhnlich zu befinden pflegt, wenn die Lebensgeister auf diese bestimmte Weise aus der Zirbeldrüse ausströmen. Es ist diese Bemerkung von der höchsten Wichtigkeit, um die Verschiedenheit der menschlichen Neigungen und des menschlichen Charakters zu erklären.

Die andere besondere geistige Ursache der Verbindung zwischen Leib und Seele ist der Willen der letztern, welchem man das Vermögen, gewisse Gedanken mit gewissen Bewegungen der Zirbeldrüse und Lebensgeister zu verknüpfen, nicht absprechen kann;

 denn

denn auf diesem Vermögen gründet sich die Fähigkeit des Menschen, seine Gedanken objectiv zu bezeichnen. Anfangs ist freylich das Band zwischen dem Gedanken und dem Zeichen sehr schwach, weil die Natur eine andere Idee mit der körperlichen Bewegung, deren sich der Willen zum Zeichen bedient, verknüpft hat, wodurch die Seele gehindert wird, an die neue Idee zu denken, welche der Wille mit der körperlichen Bewegung verbindet. Durch fortgesetzte Uebung aber wird die Seele so daran gewöhnt, bey der körperlichen Bewegung nur das Zeichen zu denken, daß sie oft fast gar nichts anders wahrnimt, als die Bedeutung der Wörter, und auf die Töne und Figuren der Buchstaben und Sylben gar nicht achtet. Mit der Untersuchung über den Grund der Harmonie des Leibes und der Seele verbindet de la Forge übrigens auch eine sehr ausführliche physiologische und psychologische Erörterung der Argumente für die Hypothese, daß der Sitz der Seele in der Zirbeldrüse sey, worin ich ihm aber hier nicht weiter folgen kann.

Der gründlichste und vollständigste Commentator des Cartesianischen Systems unter den Franzosen war unstreitig Pierre Sylvain Regis (geb. 1632). Er studirte anfangs zu Cahors unter Anleitung der Jesuiten, und hernach zu Paris Theologie. Hier hatte er Gelegenheit, die Vorlesungen des Jaques Rohault über die Cartesische Philosophie zu hören, und ward dadurch für dieselbe gewonnen. Im J. 1665 begab er sich nach Toulouse, wo er über den Cartesianismus selbst Vorlesungen hielt; von dort im J. 1671 nach Montpellier, und im J. 1680 kehrte er nach Paris zurück, um hier als öffentlicher Lehrer jenes auch sein Glück zu versuchen. Inzwischen konte

er

er seine Vorlesungen nicht lange fortsetzen, da der Jesuit **Valois** die Cartesianer der Heterodoxie anklagte, und dieses einen Befehl des Erzbischofs von Paris an die Professoren der Philosophie zur Folge hatte, daß sie den akademischen Gesetzen und königlichen Verordnungen gemäß sich nicht von der Aristotelischen Lehre entfernen sollten. Da gleichwohl der Erzbischof dem **Regis** wohlwollte, und sich oft mit ihm privatim unterhielt, so bekam dieser die Erlaubniß, sein großes systematisches Werk über die Cartesische Philosophie herauszugeben *). Er vertheidigte dieselbe auch gegen **Hüet**, der ihm dafür die oben erwähnte Broschüre dedicirte, worin Des Cartes und seine Anhänger lächerlich gemacht wurden. Im J. 1699 wurde er zum Mitgliede der Akademie der Wissenschaften ernannt. Er genoß in Paris die Hochachtung mehrer der vornehmsten Männer. In der Familie des Herzogs von Rohan fand er im Alter seinen Unterhalt. Er starb 1707.

Regis war keinesweges dem Cartesischen Systeme blindlings ergeben. Ob er es gleich in den Hauptpuncten für gültig hielt, und zu erläutern und zu beweisen suchte, so wich er doch auch in vielen Stücken von ihm ab, und bemühte sich, manche Lücken desselben aus seiner eigenen Erfahrung und Einsicht zu ergänzen. Für das tiefere Studium der Cartesischen Philosophie ist sein Werk gewissermaßen unentbehrlich, weil

*) Systeme de philosophie, contenant la Logique, la Metaphysique, la Physique et la Morale. Par *Pierre Sylvain Regis.* Tomes I-III; à Paris 1690. 4. Das Werk ist auch in's Lateinische übersetzt worden, aber sehr schlecht.

weil sie hier nach allen ihren Theilen in systematischer Ordnung dargestellt ist. Zur Erleichterung des Studium's hat Regis auch ein Wörterbuch hinzugefügt, worin die Cartesische Terminologie bestimt erklärt ist, und was zum Nachschlagen dient, wenn man etwa die im Systeme selbst gegebenen Definitionen wieder vergessen hat.

Regis hatte gewissermaßen Recht, sein Werk schlechthin ein System der Philosophie, nicht der Cartesianischen Philosophie insbesondre, zu nennen, da mehrere Abschnitte desselben, und außerdem die Methode und Ausführung ihm allein gehörten, wobey selbst in dem, was Eigenthum des Des Cartes war, Manches von ihm ergänzt und verbessert wurde. Vielleicht wollte er auch die Gegenparthey nicht vom Studium seines Werks abschrecken, was geschehen seyn dürfte, wenn er bestimt Cartesianische Philosophie angekündigt hätte, wo Jedermann geglaubt hätte, schon zu wissen, was er zu erwarten habe. An den systematischen Philosophen unter seinen Vorgängern tadelte er, daß sie nur die verschiedenen Theile der Philosophie zusammengefügt, aber dieselben nicht in ihren gegenseitigen Beziehungen dargestellt hätten; dieses letzte sollte ein eigenthümliches Verdienst seines Systems der Philosophie seyn.

In der That kann auch seine Anordnung zum Muster dienen. Der Mensch raisonnirt, um die Wahrheit zu entdecken, oder sie andere zu lehren, und zwar nach verschiedenen Methoden. Der erste Theil des Systems enthält also die Logik, die wieder in vier Abschnitte zerfällt, von welchen die drey ersten von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen (perception, jugement, raisonnement), und der vierte von

von den beyden Methoden handelt, der analytischen, zur eigenen Entdeckung der Wahrheit, und der synthetischen, zum Unterrichte anderer. Daß er die synthetische Methode bloß für den Unterricht Anderer bestimmte, und die analytische zu diesem Zwecke ganz ausschloß, hatte darin seinen Grund, weil er nur den streng scientifischen Unterricht im Sinn hatte.

In der weitern Entwickelung des Systems befolgte Regis selbst die analytische Methode. Er fieng im Geiste des Cartesianismus mit der Untersuchung seiner eigenen Existenz an, gemäß der Ueberzeugung, daß ihm nichts bekannter seyn könne, als diese. Die Kentniß seiner Existenz führte ihn zur Kentniß seines Wesens, und dieses, das anfangs bloß eine denkende Substanz, genannt Seele, Geist, zu seyn schien, führte zur Kentniß der Eigenschaften, welche davon abhangen, unter welchen sich auch das Denken einer ausgedehnten Substanz findet, deren Idee unbezweifelt existirt. Werden die Natur und die Principien dieser Idee weiter untersucht, so sieht man ein, daß sie von der (objectiven) Ausdehnung selber, als ihrer exemplarischen Ursache, abhange; und daraus ergiebt sich der Schluß auf die wirkliche Existenz der Ausdehnung. Diese ist in viele Theile geschieden, unter welchen Einer ist, der dem Menschen näher angehört, als alle übrigen, und welchen er seinen Körper nennt.

Von hier geschieht der Uebergang aus dem Gebiete der Metaphysik zur Physik. Diese erforscht das Wesen des Körpers; es zeigt sich, daß er der Bewegung und Ruhe fähig ist, und daß überhaupt Bewegung und Ruhe es sind, welche alle die mannichfaltigen Erscheinungen in der köperlichen Natur bewir-

bewirken. Vorzüglich werden der Bau des menschlichen Körpers und die verschiedenen Organe untersucht, welche den Fähigkeiten der mit ihm verbundenen Seele zu Werkzeugen dienen.

Da die Seele mit Vernunft und Freyheit begabt ist, so kann sie ihre Fähigkeiten gut oder schlecht anwenden, je nachdem sie ihre Handlungen auf den Zweck, für welchen sie bestimt ist, richtet oder nicht. Die Handlungen des Menschen lassen sich also in Beziehung auf diesen Zweck betrachten, und unter dem Namen Moral kann man alle die Vorschriften zusammenfassen, welche die Vernunft, die Gesetze des Stats und das Christenthum ertheilen, um das Betragen der Menschen gegen sich selbst, gegen Gott, und gegen ihre Mitmenschen zu leiten. Auf diese Weise setzt die Moral die Physik, diese die Metaphysik, und diese die Logik voraus, und alle Theile der Philosophie stehen in einer solchen Beziehung und Verbindung mit einander, daß man befugt wird, das Ganze ein allgemeines System der Philosophie zu nennen.

Gegen die wissenschaftliche Gründlichkeit dieser Anordnung, wenn man sie aus einem andern, als dem bloß formellen Gesichtspuncte betrachtet, läßt sich freylich Manches einwenden; besonders gegen die Behauptung, daß die Logik das letzte unbedingte Princip unserer Erkentniß enthalte, weil man in der Untersuchung der Wahrheit nicht höher hinaufsteigen könne; habe man dargethan, daß man richtig raisonnirt habe, und daß, wenn die Dinge anders wären, als sie nach einem richtigen Raisonnement seyn sollen, das Nichts gewisse Eigenschaften haben müsse, so könne man sich rühmen, die höchste Stufe erreicht zu haben,

ben, welche die menschliche Erkentniß zu erreichen vermag *). Diese Behauptung gilt bloß insofern, als von dem richtigen Denken der Erkentniß die Rede ist; die Logik kann aber nicht Princip des Wissens seyn. Es war dieses ein Radicalfehler des Cartesischen Systems, wie der ältern Philosophie überhaupt, daß Denken und Wissen nicht scharf genug geschieden, und die Principien beyder mit einander verwechselt und verwirrt wurden. Auch die Versicherungen, welche Regis giebt, daß er in der Logik, Metaphysik und Moral gar nicht von Voraussetzungen ausgegangen sey, lassen sich leicht aus seinem Systeme als unwahr beurkunden. In der Physik sogar, sagt er, habe er sich nur einige Suppositionen erlaubt, um die schwierigsten Probleme zu erklären, aber doch nur solche, die nothwendige Folgen der allgemeinen Naturgesetze, oder doch mit ihnen verträglich seyen. Gleichwohl beruht die Cartesianische Physik großentheils, und auch die des Regis, auf unerwiesenen und unerweislichen Suppositionen.

Ich habe schon bemerkt, daß dem Regis in seiner Darstellung des Cartesischen Systems Manches eigen war. Hierzu gehörte zuvörderst der ganze erste Theil über die Logik, zu welcher Des Cartes nur einzelne Ideen und Regeln, die Kriterien der Wahrheit

*) *Regis* Syſteme T. I. Pref. C'eſt la (dans la Logique) le terme de nos connoiſſances, on ne ſcauroit monter plus haut dans la recherche de la verité, car quand on eſt parvenu a faire voir, qu'on a bien raiſonné, et que ſi les choſes eſtoient autrement, qu'on ne les ſuppoſe par de bons raiſonnements, le néant auroit quelque proprieté; on ſe peut vanter, d'eſtre parvenu au plus haut point, où peut arriver la connoiſſance de l'homme.

Digitized by Google

heit und die Methode betreffend, in seinen Schriften mitgetheilt hatte. Regis selbst war so bescheiden, auf einen Beytrag zur Vervollkomnung der Logik keinen Anspruch zu machen; aber seine Behandlungsart derselben hat doch zum mindesten manches Neue. Er fängt sie mit einer Theorie des Vorstellungsvermögens an, geht dann zur Erläuterung der Kategorieen des Aristoteles und ihres Gebrauches über, und von diesen zur Lehre von der Abstraction überhaupt. In dem folgenden Abschnitte von den Urtheilen unterscheidet er acht Arten der Sätze, wovon drey durch die Quantität des Subjects bestimt werden, allgemeine, besondre und individuelle, und fünf durch die Materie der Urtheile, wahre, falsche, wahrscheinliche, evidente und dunkle. Die Natur der Axiome erklärt er völlig nach dem Vorgange seines Lehrers. Ein Axiom ist ein Satz, der einem Jeden klar und einleuchtend scheint, ohne eines Beweises zu bedürfen, sobald sich derselbe die Mühe nehmen will, den Satz aufmerksam zu untersuchen, und denn mit Aufrichtigkeit sagt, was er davon denkt. Man misversteht also den Cartesischen Begriff von Axiomen, wenn man darunter nur solche Sätze versteht, denen Niemand widerspricht; denn nach diesem Begriffe könten die falschesten Sätze für Axiome gelten; so wie umgekehrt Axiome dadurch noch nicht falsch werden, daß es Philosophen oder andere Menschen giebt, welche sie im Ernste oder zum Scheine bezweifeln. Als Regel der Axiome setzt Regis folgende fest *): Wenn man, um deutlich einzusehen, daß ein Prädicat einem Subjecte zukömt, nur nöthig hat, die Begriffe beyder mit einer mäßigen Aufmerksamkeit zu betrachten; so kann man den daraus hervorgehenden Satz für ein Axiom nehmen, welches nicht bewie-

*) Ibid. T. I. p. 21.

bewiesen zu werden braucht, weil er an sich selbst alle Evidenz hat, welche ihm eine Demonstration geben würde; indem diese doch nichts anders leisten könte, als daß sie zeigte, mit Hülfe einer dritten Idee, das Prädicat komme dem Subjecte zu, was man gleichwohl ohne jene dritte Idee schon einsah. Eine bloße Erörterung des Axioms muß man hierbey nicht mit einer Demonstration verwechseln. Reicht hingegen die mäßige Aufmerksamkeit auf die Begriffe des Subjects und Prädicats nicht hin, um ihre Einstimmung einzusehn, dann ist der Satz ein Problem (question), das erst mit Hülfe anderer Ideen bewiesen werden muß.

Der Einfluß der Cartesischen Methodenlehre auf die Logik des Regis ist besonders in der Lehre von den Schlüssen und in seiner Methodologie unverkennbar. Ich will nur Einiges ausheben. Um sich zu überzeugen, ob Ideen, die klar scheinen, es wirklich sind, (eine Untersuchung, die oft nöthig ist, da die Erfahrung lehrt, daß selbst Philosophen Ideen für klar gehalten haben, die es gar nicht waren), muß man vornehmlich darauf achten, ob die Ideen einfach oder zusammengesetzt sind. Einfache Ideen sind diejenigen, bey welchen gar keine Mannichfaltigkeit der Merkmale wahrgenommen wird; z. B. die Ideen von einer denkenden oder ausgedehnten Substanz. Hier ist die geringste Reflexion hinlänglich, um uns von ihrer wirklichen Klarheit oder Nichtklarheit zu überzeugen. Zusammengesetzte Ideen sind solche, die aus einer Mischung mehrer einfacher Ideen oder mehrer Urtheile entspringen. Hier nimt Regis die Regel an: Die zusammengesetzten Ideen sind allemal klar, wenn sie es wirklich zu seyn scheinen. Z. B. die Idee eines Dreyecks ist aus den Ideen einer ausgedehn-

Digitized by Google

gedehnten Substanz und dreyer Seiten zusammenge-setzt; hier sieht man gleich ein, daß diese Idee wirklich klar ist, sobald sie es zu seyn scheint. Es kann eine Idee aus einer so großen Menge anderer Ideen zusammengesetzt seyn, daß der Geist nicht im Stande ist, sie alle auf einmal zu unterscheiden und wieder zu umfassen; z. B. die Idee von einem Tausendeck stellt uns diese Figur nicht klarer dar, als eine andere Figur mit wenigern Seiten; aber wenn jene Idee nicht in der That klar ist, so wird sie es auch nicht zu seyn scheinen. Die Ideen, die aus Urtheilen zusammengesetzt sind, z. B. von den empfindbaren Qualitäten, der Wärme, Kälte, dem Schalle, Lichte, den Farben, sind gemeiniglich nur scheinbar klar, weil die Urtheile, aus welchen sie bestehn, zu einer Zeit gefällt zu seyn pflegen, da man nicht zum Urtheile fähig war. Hier müssen wir also sorgfältiger die wirklich klaren Ideen von denen absondern, welche es nur scheinbar sind. Es komt dabey hauptsächlich auf eine Prüfung an, ob wir uns bey den Urtheilen, die zum Grunde liegen, nicht übereilten, oder ob es gar bloße Vorurtheile sind.

Auch in der Metaphysik des Regis, ungeachtet er dem Raisonnement und der Methode des Des Cartes folgte, kommen manche ihm eigenthümliche Behauptungen und Bestimmungen der Begriffe vor. Er schreibt indessen das Verdienst der Entdeckung wiederum seinem Vorgänger zu, dessen Principien ihn auch bey solchen Behauptungen und Erklärungen geleitet hätten, welche von denen jenes abweichen. Unter diesen Behauptungen sind freylich manche sehr sonderbar, zumal in einem Systeme der Metaphysik und aus dem Standpuncte unsers Zeitalters beurtheilt. So lehrt Re-

Regis hier: Jeder könne sich mit Gewißheit davon überzeugen, daß Adam der erste Mensch gewesen sey *). Der Beweis dieses Satzes liegt in den Büchern Moses, der die Schöpfungsgeschichte erzählt hat, und in Ansehung dessen wir gar nicht argwohnen können, daß er nie existirt habe, oder nicht Verfasser der Bücher gewesen sey, die ihm beygelegt werden, weil die Gründe für das Gegentheil solche Beweise sind, wie man sie bey Thatsachen nur haben kann. Wollte man diese Gründe verwerfen, so müßte man auf alle historische Wahrheit Verzicht thun; denn der Grund aller Gewißheit historischer Thatsachen ist, daß die Menschen nicht wahnsinnig sind, und daß es Regeln des gesunden Verstandes gebe, von denen sie sich nur durch eine gänzliche Umkehrung der Vernunft entfernen mögen. Ist man bis dahin gekommen, die Wahrheit einer historischen Thatsache zu leugnen, die auf dem Zeugnisse unserer Vorfahren beruht, so muß man ihnen einen wirklichen Wahnsinn zutrauen, weil sie sonst nicht factische Unwahrheiten als wahre Thatsachen hätten erzählen können. Die Behauptung, daß Moses nicht existirt habe und nicht Verfasser der ihm zugeschriebenen Bücher gewesen sey, ist von der Gattung; man müßte alle unsere Vorfahren für toll halten, die das Gegentheil annahmen, wenn jene Behauptung gültig seyn sollte; was doch kein Vernünftiger wagen wird, indem er, falls er es wagte, sich selbst allen historischen Glauben der Nachwelt an seine Aussagen abspräche. Daß Moses aber ein Betrieger war, daß er das jüdische Volk durch falsche Wunder hintergangen habe, um für den Ausleger des göttlichen

*) Ibid. La Metaphysique Liv. I. Part. II. chap. X. T. I. p. 138 sq.

lichen Willens zu gelten, läßt sich auch nicht annehmen, weil es gar keinen Schein von Wahrheit an sich trägt. Man müßte zugleich glauben, daß die Israeliten die Wunder für wirklich gehalten hätten, ob sie gleich falsch waren, und daß sie, ungeachtet sie ihre Falschheit kannten, doch sich alle vereinigt hätten, sie für wahr gelten lassen. Gleichwohl würde nichts lächerlicher und unglaublicher seyn, als diese Meynung. Ist Moses aber wirklich Verfasser der Bücher, die wir unter seinem Namen besitzen; sind die Wunder wahr, die er erzählt; so muß man hieraus schließen, daß alles wahr sey, was er uns von der Schöpfungsgeschichte der Welt und des Adam meldet. Was den Regis bewogen haben kann, eine Anwendung dieser Art von den Cartesischen Principien in seiner Metaphysik zu machen, läßt sich aus den Streitigkeiten der Cartesianischen Theologen mit der Gegenpartey leicht errathen; aber es bedarf keiner Auseinandersetzung, was die Anwendung werth ist. Auf eine ähnliche Art bewies Regis auch die Wahrheit der christlichen Religion in seiner Metaphysik. Kann man nicht, ohne eine große Zahl unserer Vorfahren des Wahnsinnes zu zeihen, den Moses für einen Betrieger erklären, so kann man dies noch viel weniger in Ansehung des Stifters des Christenthums aus demselben Grunde, in Ansehung der Apostel, und ihrer Lehren.

Die Natur der Seele rühmte sich Regis besser als Des Cartes erklärt zu haben. Wenigstens ist seine Erklärung ungleich ausführlicher und deutlicher *). Das Erkentnißvermögen definirte er als das Vermögen der Seele, Alles zu erkennen, was sie erkennt, sie mag dasselbe erkennen, wie sie will. Der Wille

*) Ibid. T. I. p. 154 sq.

Digitized by Google

Wille ist im Allgemeinen das Vermögen der Seele, sich zu Dingen zu bestimmen, welche sie erkennt. Aus beyden Definitionen erhellt, daß die Fähigkeiten des Erkennens und Wollens nicht wesentlich von der Seele verschieden sind; daß sie vielmehr beyde die Seele selbst ausmachen, die bald erkennt und bald sich determinirt. Nur erscheint die Seele edler durch das Vermögen der Determination, als das der Erkentniß; denn es ist zwischen den Functionen des Verstandes und Willens der Unterschied, daß jene auch für Passionen genommen werden können, diese aber für Thätigkeiten genommen werden müssen; weil unsere Erkentnisse immer unmittelbar von der Einwirkung der äußern Objecte abhangen; anstatt daß, wie wir durch Erfahrung wahrnehmen, alle Functionen des Willens unmittelbar von uns selbst und von bereits uns angehörigen Erkentnissen ausgehen.

Das Erkentnißvermögen zergliedert Regis in drey einzelne Fähigkeiten, die Fähigkeit zu begreifen, deren Gegenstände die denkenden Substanzen sind, die Fähigkeit einzubilden (anzuschauen), welche die Körper zu Objecten hat, und die Fähigkeit zu empfinden, welche die Beziehungen zwischen Körper und Geistern betrifft, soferne beyde mit einander verbunden sind.

Die Fähigkeit zu begreifen ist demnach nichts anders, als das Vermögen der Seele, Alles zu erkennen, was Geist ist, wie Gott, sich selbst, andere Seelen, ihre eigenen und Anderer geistige Thätigkeiten. Die Fähigkeit einzubilden ist das Vermögen der Seele, die besondern Körper und die Verhältnisse der Gleichheit und Ungleichheit unter ihnen zu erkennen. Endlich die Fähigkeit zu empfinden ist

Digitized by Google

das Vermögen der Seele, die verschiedenen Beziehungen der äußern Gegenstände zu ihr zu erkennen, nach den verschiedenen Eindrücken, welche sie auf ihren Körper machen. Zu diesen drey Fähigkeiten des Erkentnißvermögens (especes d'entendement) kann man noch zwey andere rechnen, das Gedächtniß und die Leidenschaften der Seele. Das erste ist das Vermögen der Seele, dasjenige zu begreifen, zu empfinden und einzubilden, was sie bereits begriffen, empfunden und eingebildet hat. Unter der Leidenschaft aber wird verstanden das Vermögen der Seele zu begreifen, zu empfinden und einzubilden mit einer gewissen heftigen Bewegung der Lebensgeister. Regis fürchtet nicht, daß Jemand alle die erwähnten Vermögen nicht für Fähigkeiten des Erkentnißvermögens halten sollte; denn wenn die Seele etwas erkennt, sie mag es nun erkennen, auf welche Art sie will, so kann man doch immer mit Recht sagen, daß sie erkenne, und daß ihre Erkentniß nur verschiedene Namen empfange, weil sie dieselbe auf verschiedenen Wegen erwirbt. Man braucht auch nur auf sein eigenes Bewußtseyn zu reflectiren, um sich zu überzeugen, daß alle jene Fähigkeiten bloß die Seele selbst sind, die, als dem Wesen und der Natur nach Eine Substanz, nur verschieden benannt wird wegen der verschiedenen Art, wie sie ihre Erkentniß gewinnt. Der Verstand, der Wille und alle davon abhangende Fähigkeiten der Seele sind die Seele selbst, als Vermögen betrachtet auf verschiedene Art erkennen und wollen zu können; was eigentlich nur ein äußerer Modus der Seele ist, d. i. eine Art, wie man sie betrachtet; wodurch sie von sich selbst eben so wenig verschieden wird, als die Zahl und die Dauer die Dinge von sich selbst verschieden machen, die gezählt werden oder dauern.

Digitized by Google

ern. Zwischen der Seele und ihren Fähigkeiten ist auf's höchste nur ein logischer Unterschied *).

Mit vorzüglicher Klarheit hat de la Forge die Cartesische Behauptung ausgeführt, daß die Idee der Ausdehnung a priori zum Wesen der Seele gehöre, und also mit der Seele die Idee des Körpers gegeben sey. Erkennte die Seele die Idee der Ausdehnung nicht durch sich selbst und ihre eigne Natur, so müßte sie dieselbe durch eine der oben beschriebnen Fähigkeiten erkennen. Nun erlangt aber die Seele die Idee der Ausdehnung nicht durch das Vermögen zu begreifen (den Verstand); denn dieses Vermögen bezieht sich nur auf die Natur und die Eigenschaften geistiger Dinge, und hier ist von der Natur und den Eigenschaften des Körpers die Rede. Sie erlangt die Idee auch nicht durch die Einbildungskraft, als welche nur die besondern Körper und die Verhältnisse der Gleichheit und Ungleichheit unter ihnen zu Gegenständen hat, nicht aber den Körper überhaupt. Auch aus dem Empfindungsvermögen läßt sich die Idee der Ausdehnung nicht herleiten; denn dies betrifft nur die Beziehungen der äußern Körper zu dem unsrigen. Eben so wenig kann das Gedächtniß jene Idee gewähren, da die Thätigkeit desselben lediglich im Wiederholen des Empfundenen, Gedachten und Eingebildeten besteht. Endlich auch die Leidenschaften sind bloße Begriffe, Empfindungen oder Einbildungen, nur mit heftigen Bewegungen der Lebensgeister verbunden. Es bleibt folglich nichts übrig,

*) Ibid. Metaphysique Liv. II. Part. I. chap. 2. T. I. p. 156 sq.

übrig, als daß die Seele die Ausdehnung durch sich selbst und ihre eigene Natur erkenne.

Die Idee der Ausdehnung hat also eine solche Priorität, daß sie allen Empfindungen und Einbildungen in der Seele vorher geht. Diese letztern dienen der Seele nur zu nothwendigen Mitteln, um einzusehen, daß die Ausdehnung, von welcher sie eine allgemeine Idee hat, verschieden modificirt ist, weil sie verschiedene Empfindungen und Einbildungen in ihr hervorzubringen vermag. Wenn man daher wähnt, daß die Idee der Ausdehnung aus den Sinnen oder der Einbildung entspringe, so rührt dies daher, daß wir so sehr gewohnt sind, die Ausdehnung als modificirt zu betrachten, daß wir nichts zu erkennen glauben, wenn wir sie ohne alle Modification erkennen. Gleichwohl wenn wir auch keinen besondern Körper erkennen, so haben wir doch nothwendig die allgemeine Idee der Ausdehnung in uns; und indem wir uns einen besondern Körper vorstellen, hören wir so wenig auf, die allgemeine Ausdehnung zu denken, daß wir vielmehr nur an einige bestimte Theile derselben denken, ohne uns der übrigen deutlich bewußt zu seyn. De la Forge zeigt hier auch zugleich, daß die Idee der Ausdehnung kein von einzelnen sinnlichen Eindrücken der Körper abstrahirter Begriff seyn könne.

Man hatte den Cartesianern eingeworfen, daß die Idee der Ausdehnung nicht zum Wesen der Seele gehören könne, weil die Seele eine Substanz, und jene Idee nur ein Modus sey. Regis antwortet, daß die Seele nicht sowohl eine Substanz, als ein modales Wesen sey, d. i. ein Wesen, dessen Form in einem wirklichen Modus besteht, desgleichen die Verbindung von Seele und Körper ist. Denn hier-

aus

Digitized by Google

aus fließt offenbar, daß die Idee der Ausdehnung, die eine nothwendige Folge jener Verbindung ist, eine wahre und wesentliche Eigenschaft der Seele sey, so wie die Gleichheit dreyer Winkel mit zwey rechten, die nur ein Accidens des Körpers ist, doch eine wahre und wesentliche Eigenschaft des Triangels ausmacht. Es ist auch zwischen der allgemeinen Idee der Ausdehnung und den Ideen der besondern Körper noch der Unterschied, daß, wenn man nach dem Grunde jener fragt, sich nur der Formalgrund angeben läßt, aus der Natur der Seele; fragt man aber nach dem Grunde dieser, so bedarf es eines Realgrundes (causa efficiens), daß die Seele sie von den Objecten empfange, welche auf die Sinne einwirken. Uebrigens da die Seele immer an irgend einen Körper denkt, so läßt sich behaupten: daß sie immer auf eine gewisse Art empfinde, und wenn wir glauben, nicht zu empfinden, so werden wir im Wachen entweder durch die zu große Menge und Mannichfaltigkeit der Empfindungen, wobey keine deutliche Unterscheidung möglich ist, betäubt, oder die Empfindungen sind im Schlafe so schwach, daß sie im Gehirne nicht hinlänglich starke Spuren zurücklassen, um uns beym Erwachen wieder daran erinnern zu können.

Der zweyte Theil des zweyten Buchs der Metaphysik des de la Forge betrifft die Natur des Willens überhaupt *). Er erklärt den Willen als das Vermögen der Seele, zu bejahen oder zu verneinen, zu thun oder zu lassen, was der Verstand ihr als wahr oder falsch, als gut oder böse, vorstellt. Die gewöhnliche Meynung, daß die Seele sich selbst determinire und ein selbstthätiges Wesen sey, wird von ihm

*) Ibid. Metaph. T. I. p. 203 sq.

ihm verworfen, weil sie sich auf das Vorurtheil der Sinne stütze, nach welchem man der Seele und überhaupt allen mittelbaren Ursachen wirkliche Handlungen beylegt, die doch dergleichen niemals hervorbringen können. Um wirkliche Handlungen hervorzubringen, muß man aus sich selbst und durch sich selbst handeln, und nur die Gottheit kann auf diese Weise handeln. Gott ist daher nur die einzige wahrhaft wirkende unmittelbare Ursache, und alle andere Ursachen sind nur mittelbare Werkzeuge, welche durch die Gottheit wirken.

Im Verhältnisse zur Gottheit sind demnach alle Handlungen des Willens nur passiv; aber sie sind wirkliche Handlungen im Verhältnisse zu dem Erkenntnißvermögen des Menschen, sofern sie zunächst durch dieses unmittelbar bestimt werden, obwohl das Erkentnißvermögen an sich selbst nur eine mittelbare Ursache ist. Der Unterschied zwischen den Handlungen des göttlichen Willens und den Handlungen der Seele ist aber der, daß die erstern von nichts außer Gott abhangen; die andern hingegen von den Ideen des Verstandes abhangen, welche unmittelbar durch die Objecte außerhalb der Seele bestimt werden.

Nach dem Regis zerfällt der Wille wiederum in fünf einzelne Fähigkeiten, das Vermögen der Begriffe, das Vermögen der Schlüsse, die Urtheilskraft, den eigentlichen Willen, und die Freyheit (l'intelligence, la raison, le jugement, la volonté proprement dite, le libre arbitre). Das Vermögen der Begriffe verbindet oder trennt zwey oder mehr Dinge, nach den nothwendigen unmittelbar erkennbaren Verhältnissen der Gleichheit oder Ungleichheit unter ihnen. Das Vermögen der Schlüsse verbindet oder trennt zwey oder mehr Dinge nach den nothwendigen aber

nicht

nicht unmittelbar erkennbaren Verhältnissen der Gleichheit oder Ungleichheit unter ihnen. Die Urtheilskraft trennt oder verbindet zwey oder mehr Dinge nach den zufälligen (nicht nothwendigen) Verhältnissen der Gleichheit oder Ungleichheit unter ihnen. Der eigentliche Wille ist das Vermögen der Seele, Dinge zu verbinden oder zu trennen, die zu ihr in nothwendigen Beziehungen der Angemessenheit oder Unangemessenheit stehen. Z. B. die Neigung zum Wohlseyn und die Abneigung vom Elende sind Functionen des eigentlichen Willens, weil die Beziehungen der Angemessenheit und Unangemessenheit, worin Wohlseyn und Elend zu uns stehen, nothwendig und nicht zufällig sind. Endlich die Freyheit ist das Vermögen, sich mit Dingen zu verbinden, oder von ihnen zu entfernen, deren Beziehung der Angemessenheit oder Unangemessenheit zu der Seele zufällig und nicht nothwendig ist.

Die Functionen der Vermögen der Begriffe, der Schlüsse und des eigentlichen Willens sind immer nothwendig bestimt, aber die Urtheilskraft und die Freyheit handeln immer gleichgültig. Die Gleichgültigkeit der beyden letztern Vermögen besteht darin, daß sie handeln und nicht handeln können, weil sie nur auf zufällige Beziehungen und nicht auf nothwendige gerichtet sind. Außer der Gleichgültigkeit, welche den Handlungen der Urtheilskraft und der Freyheit eigen ist, giebt es noch eine andere, welche diesen Vermögen zuweilen zukomt, noch bevor sie sich zum Handeln determinirt haben. Sie besteht in einem Zustande der Unentschiedenheit (suspension), in welchem sich die Urtheilskraft und die Freyheit befinden, wenn der Verstand ihnen zwey oder mehr Dinge mit gleich star-

 ken

ken und entgegengesetzten Gründen vorstelle, unter welchen zu wählen ist. Regis nennt die Gleichgültigkeit der letztern Art eine objective, um sie von der vorhergehenden, welche er eine reelle und positive nennt, zu unterscheiden.

Der angenommenen reellen und positiven Gleichgültigkeit der Urtheilskraft und der freyen Willkühr konte man entgegensetzen: es sey ein Widerspruch, daß es beyden Vermögen gleichgültig sey zu handeln oder nicht zu handeln, sobald sie wirklich handelten. Regis entgegnete: Es sey wahr, daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr nicht das Vermögen hätten in dem Momente, da sie wirklich handelten, auch nicht zu handeln; aber nichts desto weniger komme ihnen das Vermögen zu, in einer künftigen Zeit nicht zu handeln. Indem Jemand behauptet, ein Körper sey dreyeckigt, hat er freylich nicht das Vermögen, zugleich das Gegentheil zu behaupten; gleichwohl hindert das nicht, das Gegentheil für die Folgezeit zu versichern, in welcher der Körper viereckigt oder rund werden kann.

Ein anderer Einwurf ließe sich denken, daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr niemals in einer objectiven Gleichgültigkeit seyen, weil, da der Verstand niemals ohne irgend eine Idee ist, und da es keine Idee des Verstandes giebt, welche nicht eine Determination des Urtheils erzeuge, das Höchste, was sich ereignen mag, ist, daß, wenn die Ideen des Verstandes alternativ wechseln, auch die Determinationen des Urtheils und der freyen Willkühr eben so wechseln; dieser Zustand sey eben so wenig ein Zustand der Unentschiedenheit oder der objectiven Gleichgültigkeit, daß er vielmehr ein Zustand der Unbeständigkeit und Veränderlichkeit

[?]nderlichkeit sey, wo die Urtheilskraft und die freye Willkühr unaufhörlich von Determination zu Determination übergehen, so wie der Verstand von einer Idee zur andern übergeht. Die Antwort ist: Man kann allenfalls den Zustand der Seele, wenn sie alternativ die Gründe zweyer entgegengesetzter Fälle abwägt, und sich bald auf die eine Seite, bald auf die andere neigt, ohne bestimmt zu entscheiden, mit jenem Namen bezeichnen. Allein der Namen Gleichgültigkeit paßt doch hier besser, als Unbeständigkeit. Der letztere Namen läßt sich eher anwenden, um die Veränderung eines Entschlusses zu bezeichnen, welchen man nach reiflicher Ueberlegung gefaßt hatte, und welchen kein evidenter Grund uns aufzugeben nöthigte. Dieses letztere ist ein tadelswürdiger Fehler der Seele. Hingegen jene Gleichgültigkeit ist eine bloße Unwissenheit, für welche wir nicht immer verantwortlich sind.

Es ist inzwischen nicht genug zu wissen, daß die Vermögen der Begriffe, der Schlüsse und der eigentliche Wille nach Nothwendigkeit handeln; man muß auch die Ursachen entdecken, welche jene Vermögen zum Handeln bestimmen und ihre Determinationen hervorbringen. Denn daß sie nicht durch sich selbst handeln, können wir uns schon dadurch überzeugen, daß die Determinationen jener Fähigkeiten Accidenzen sind, folglich Veränderungen, welche dieselben betreffen; und es ist ein Axiom, daß jede Veränderung eines Subjects von einer äußern Ursache herrühre *).

Die Erfahrung zeigt, daß die Befriedigung des Verstandes bey der Einsicht nothwendiger und durch sich selbst erkennbarer Dinge von den Ideen abhängt, welche diese Dinge darstellen. Wir wissen auch, daß die

*) Ibid. chap. VI. T. I. p. 213 sq.

die Liebe, die wir zu nothwendig guten Dingen hegen, auf den Ideen von denselben beruht. Wir wissen endlich, daß, wenn die Prämissen eines Syllogismus klar sind, die Vernunft nothwendig den Schlußsatz entwickeln muß, und daß der Beyfall, welchen sie diesem giebt, von der Evidenz der beyden Fordersätze abhänge. Was hier von den Vermögen der Begriffe, der Schlüsse, und dem eigentlichen Willen gesagt wird, das gilt auch von der Urtheilskraft und der freyen Willkühr. Wir müssen also einräumen, daß die Ideen des Verstandes die Ursachen der Determinationen des Willens sind, weil ohne jene Ideen der Wille sich nie determiniren würde.

Gleichwohl können wir nicht behaupten, daß die Ideen des Verstandes die erste wirkende Ursache (causa prima efficiens) der Willensdeterminationen seyen. Jene Ursache muß durch sich selbst wirken, und es ist bekant, daß die Ideen des Verstandes bloße Modi der Seele sind, die nicht durch sich selbst irgend eine reelle positive Handlung hervorzubringen vermögen. Die Verstandesideen können also nur die secundaren wirkenden Ursachen der Willensbestimmungen seyn; und weil diese nothwendig eine erste wirkende Ursache voraussetzen, diese aber keine andere als die Gottheit selbst seyn kann; so müssen wir hieraus den Schluß ziehen, daß Gott die erste wirkende Ursache aller Willensdeterminationen sey, und daß die Ideen des Verstandes zunächst durch Gott bestimt werden. Wenn also Jemand behauptet, das Ganze sey größer als sein Theil, so ist es Gott, welcher verursacht, daß er diese Wahrheit eher, als eine andere, behauptet; Gott aber bewirkt dies nicht durch sich selbst unmittelbar, sondern durch die Ideen von dem Ganzen und

dem

dem Theile, die in dem Menschen sind. Weil wir jedoch gewohnt sind, die Wirkungen auf die secundaren Ursachen zu beziehen, die uns als die unmittelbaren erscheinen, so sagen wir nicht, daß Gott die Ueberzeugung von Sätzen der Art hervorbringe; sondern wir schreiben die Ueberzeugung unmittelbar den Ideen des Verstandes als eine Wirkung derselben zu.

Wollte Jemand sagen, daß die Willensbestimmungen ohne Grund zunächst den Verstandesideen, und nicht der Gottheit, beygelegt würden, da die Wirksamkeit Gottes unendlich sey, und er den menschlichen Willen ohne die Hülfe einer secundaren Ursache zu Allem bestimmen könne, wozu er nur wolle; so muß bemerkt werden, daß nach dem Cartesianischen Systeme Gott in der Ordnung der Natur niemals unmittelbar durch sich selbst wirkt, sondern immer durch secundare Ursachen; indem man sonst in Gott eben so viel verschiedene Handlungen annehmen müßte, als es verschiedene Wirkungen giebt, die er hervorbrächte, was der Einfachheit der göttlichen Natur zuwiderläuft. Gott bewegt also keinesweges in jedem besondern Falle unmittelbar durch eine sogenannte physische Prädetermination den Willen. Im Gegentheil mit dieser physischen Prädetermination darf kein anderer Begriff verbunden werden, als die Handlung, mittelst welcher Gott im Verstande die Ideen hervorbringt, von denen die Willensbestimmungen abhangen, die also zunächst die unmittelbaren Ursachen der menschlichen Thätigkeit sind. Man kann auch nicht sagen, daß Gott bey der Determination des Willens concurrire, sobald das Wort Concurrenz in dem strengen Sinne verstanden wird, wo es zwey verschiedene Handlungen bedeutet, die zur Hervor-

Digitized by Google

vorbringung einer und derselben Wirkung beytragen. Denn es ist in dem Willen keine von der göttlichen abgesonderte Thätigkeit, da Gott die erste wirkende Ursache alles dessen ist, was sich im Willen Positives und Reelles befindet. Versteht man aber unter Concurrenz bloß, daß Gott auf den Willen als erste wirkende Ursache Einfluß hat, und daß die Verstandesideen wie secundare Ursachen wirken, so räumen auch die Cartesianer eine göttliche Concurrenz bey den Willensdeterminationen ein.

Ungeachtet Gott aber die erste wirkende Ursache der Willensbestimmungen insoferne ist, als er die Verstandesideen hervorbringt, von welchen jene zunächst abhangen, bleibt doch die Gleichgültigkeit des Urtheils und der freyen Willkühr dieselbe. Sie besteht in der Bejahung oder Verneinung, Ausübung oder Unterlassung dessen, was der Verstand in zufälligen und nicht nothwendigen Beziehungen der Gleichheit oder Ungleichheit, der Angemessenheit oder Unangemessenheit darstellt. Es lassen sich mehr Arten der Freyheit der Handlungen denken. Erstlich daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr ganz aus und durch sich selbst handeln. Dieser Fall ist nicht möglich, weil alle Determinationen des Willens zunächst von den Ideen des Verstandes und mittelbar von Gott bestimmt werden. Zweytens ließe sich eine Art der Freyheit denken, daß die Urtheilskraft und die freye Willkühr durch ein inneres anderweitiges Seelenprincip handelten. Allein auch dieser Fall ist aus demselben obigen Grunde nicht annehmlich, so daß die gegebne Erklärung der gleichgültigen Freyheit allein übrig ist. Diese gleichgültige Freyheit stützt sich auf das unmittelbare Bewußtseyn, und kann daher von Niemand geleugs

leugnet werden, der nicht die Evidenz in seinem eigenen Bewußtseyn leugnet, mithin das Princip alles Philosophirens schlechthin aufhebt. Regis berief sich zum Beweise der Freyheit und der Cartesischen Vorstellungsart von derselben auch auf Aristoteles, Thomas von Aquino, Durand, u. a. Es bedarf jedoch kaum einer Erinnerung, daß die hier behauptete Freyheit durch die Principien der Willensbestimmungen, welche die Cartesianer und Regis statuiren, schlechthin vernichtet wird. Die Seele kann freylich wählen, bejahen oder verneinen, thun oder unterlassen; aber ihre Wahl wird bestimt durch die Ideen des Verstandes, und sie kann nur bejahen oder verneinen, thun oder lassen, was ihr diese als wahr oder falsch, gut oder böse darstellen. Die Freyheit der Wahl ist also gänzlich an die Beschaffenheit der Verstandesvorstellungen gebunden. Diese selbst aber werden wieder von der Gottheit bestimt. Wir können nichts anders erkennen, als was und wie es uns die Gottheit erkennen läßt, und wir können nichts und auf keine andere Art wollen, als was und wie wir erkennen. Hier ist also der offenbarste Determinismus, und es ist unbegreiflich, wie die Cartesianer die Freyheit mit ihren andern Suppositionen in Ansehung der Willensbestimmungen reimen zu können glaubten.

Den Unterschied zwischen der göttlichen Freyheit und der menschlichen bestimte Regis folgendermaßen. Die göttliche Freyheit ist das Vermögen Gottes ohne allen Zwang außer sich zu wirken, und mit einer solchen Gleichgültigkeit, daß schlechterdings keine äußere Ursache auf sein Handeln Einfluß hat, ungeachtet er durch sich selbst und seine eigene Natur

Natur zum Handeln determinirt werden mag. Die göttliche Freyheit ist demnach eine bloße äußere; die menschliche Freyheit ist eine innere; die Aeußerungen derselben hangen ab von den Ideen des Verstandes und diese von den Objecten; was die menschliche Freyheit in Vergleichung mit der göttlichen sehr unvollkommen macht.

Woher rührt aber der Misbrauch, welchen die Seele so oft von der Freyheit der Urtheilskraft und der Willkühr macht? — Wären die Verhältnisse der Gleichheit und Ungleichheit unter den Dingen, der Angemessenheit und Unangemessenheit derselben zu unserm Wohle nothwendig; so würde die Seele stets richtig urtheilen, weil ihre Urtheile stets den Ideen entsprechen würden; allein da jene Verhältnisse zufällig sind, so täuscht sich die Seele nicht selten, indem sie das Daseyn solcher Verhältnisse annimt, ob es gleich gar nicht statt findet. Wahrheit und Irrthum können überhaupt nur entspringen entweder aus dem bloßen Verstande oder aus der bloßen Urtheilskraft, oder aus der Vereinigung beyder. Im bloßen Verstande kann weder Wahrheit noch Irrthum gegründet seyn, weil der Verstand weder etwas bejahen noch verneinen kann; eben so wenig können sie durch die Urtheilskraft allein begründet werden, weil die Urtheilskraft eine Art des Willens (espece de volonté), und der Willen ein blindes Vermögen ist, das sich nur zu dem determiniren kann, was der Verstand ihm darstellt. Wahrheit und Irrthum müssen also aus der Vereinigung des Verstandes und der Urtheilskraft hervorgehn.

Um aber einzusehen, wie Wahrheit und Irrthum aus diesen Fähigkeiten entspringen mögen, muß man wissen, daß der Verstand seiner seits zur Her-

vor-

vorbringung der Wahrheit beyträgt, wenn er die Ideen der Dinge denkt, welche die Seele beurtheilt, und die Urtheilskraft ihrerseits dazu beyträgt, wenn sie sich nach diesen Ideen bestimt. Im Gegentheile trägt der Verstand seinerseits zur Hervorbringung des Irrthums bey, nicht indem er die Ideen der Dinge denkt, welche die Seele beurtheilt, sondern indem er dieselben nicht denkt, und die Urtheilskraft trägt dazu ihrerseits bey, indem sie Dinge bejaht oder verneint, welche der Verstand nicht begriffen hat. Es erhellt hieraus, daß die Seele eigentlich eine active Ursache der Wahrheit, und nur eine passive oder materielle Ursache des Irrthums formell genommen ist. Es ist daher auch falsch gesprochen, wenn man von einem falschen Begriffe des Verstandes redet, so daß der Verstand das Falsche unter dem Scheine des Wahren dächte. Das Falsche als eine Privation des Wahren kann niemals Gegenstand der Verstandeserkenntniß seyn, und deßwegen ist es sich selbst widerstreitend, daß die Seele etwas unter dem Scheine des Wahren denken sollte. Man kann auch eine Sache nicht schlecht begreifen; vielmehr man begreift alles gut, was man begreift, und wenn man sich des Ausdrucks bedient, man habe eine Sache schlecht begriffen, so deutet man damit den Begriff einer Eigenschaft an, die man nicht begreift, oder eine nichtbegriffene Eigenschaft, die man doch wirklich beurtheilt. Nun ist aber klar, daß dieses weniger ein Fehler des Verstandes als der Urtheilskraft ist, welche letztere in dem Falle über eine Eigenschaft des Subjects entscheidet, welche der Verstand nicht begriffen hat.

Die Seele würde sich also niemals täuschen, wenn sie nur von Dingen urtheilte, die sie begreift, und ihr

ihr Urtheil in Ansehung aller derer, welche sie nicht begreift, unentschieden liesse. In der That wird sie auch nicht getäuscht, sobald sie sich der Bejahung oder Verneinung aller der Dinge enthält, die sie nicht mit Evidenz kennt. Was von den Ursachen der Wahrheit und des Irrthums gilt, das gilt auch von den Ursachen der guten und bösen Neigungen in uns. Wir würden nie böse Neigungen haben, wenn die Willkühr nur wahre Güter liebte, und ihre Wahl in Ansehung aller derjenigen Dinge unbestimt liesse, deren Angemessenheit zum Wohle der Seele nicht bekant ist. So lange die Seele Dinge nicht liebt, deren Güte ihr nicht mit Klarheit einleuchtet, thut sie auch nie etwas, was der Vernunft zuwider wäre. Regis zeigt auch umständlich, worin das wahre Gute und Uebel bestehe; daß Gott der Urheber alles Guten sey, und nie irgend ein Uebel formell genommen hervorbringen könne; daß also bloß der Seele dieses Uebel zuzuschreiben sey.

Noch will ich etwas über die Vorstellungsart des Regis vom Zustande der Seele nach dem Tode hinzufügen *). Sein Hauptsatz ist: Die Seele ist unsterblich; aber sie wird durch den Tod aller der Eigenschaften beraubt, welche von ihrer Verbindung mit dem Körper abhangen; nur diejenigen wird sie behalten, die ihr eigenthümlich sind, sofern sie ein Geist ist, und die sich auf Erkentniß Gottes und ihrer selbst zurückführen lassen. Aus Vernunftgründen, glaubt inzwischen Regis, lasse sich über den Zustand nach dem Tode nichts beweisen, obwohl sich Manches für die Wahrscheinlichkeit eines hypothetischen Zustandes vorbringen lasse. Es kann nichts mit Gewißheit bewie-

*) Ibid. Metaphysique liv. III. chap. I. T. I. p. 265.

Digitized by Google

wiesen werden, weil der Zustand der Seele nach diesem Leben unmittelbar dem Willen Gottes unterworfen sey, und alles, was demselben unterworfen ist, entweder nur durch Erfahrung oder durch die Offenbarung erkant werden mag. Erfahrung aber können wir hier nicht haben, und auf die Offenbarung wird in der Philosophie keine Rücksicht genommen. Was sich mit Evidenz sagen läßt, ist, daß die Seele ihrem absoluten Wesen nach unsterblich ist, oder beständig fortexistiren wird, und ihre Vernichtung ein unmöglicher Begriff ist. Sollte die Seele nach ihrem absoluten Wesen vernichtet werden, so könte es entweder durch sie selbst, oder irgend eine andere erschaffene Substanz geschehen. Das erste ist unmöglich, weil kein Ding ein Princip seiner eigenen Vernichtung in sich hat. Das Andere ist nicht minder unmöglich, weil es zum Wesen einer jeden Substanz gehört, unabhängig von jeder andern erschaffenen Substanz existiren zu können. Sollte Gott die Seele vernichten, so müßte er dieses durch eine außerordentliche Macht thun; denn durch die natürlichen Ursachen, deren sich Gott bey seinen Wirkungen bedient, oder durch die gewöhnliche Macht Gottes könte sie nicht vernichtet werden.

Wenn aber die Seele auch fortdauert, so verliert sie doch nach dem Tode alle die Functionen, die sie während der Verbindung mit dem Körper ausübte. Sie verliert das Empfindungsvermögen, die Einbildungskraft, das Vermögen der Begriffe, der Erinnerung, und alle Leidenschaften. Sie verliert auch den Gebrauch des Willens (in dem Sinne, wie dieses Wort bey der Verbindung zwischen Seele und Körper genommen wird). Denn da alle Functionen

des Willens die Functionen des Erkentnißvermögens voraussetzen; so müssen nothwendig, wenn die Seele des Erkentnißvermögens beraubt ist, ihr auch der eigentliche Wille und die mit ihm verbundenen Fähigkeiten abgehen. Es ist sogar zweifelhaft, ob die Seele andere Seelen wieder erkennen werde. In diesem Leben bedarf die Seele der Sprache, um andere Seelen zu erkennen; nach dem Tode fällt aber die Sprache, so wie jedes andere sinnliche Zeichen weg, mittelst dessen die Seele andere Seelen zu erkennen vermöchte. Auch die Fähigkeit, materielle Dinge zu erkennen und zu bewegen, wird nach dem Tode wegfallen. Gegenwärtig erkennt die Seele die Körper nur durch die Sinne und die Einbildungskraft, welche Fähigkeiten sie im Tode verliert. Daß es aber zur Natur des Geistes wesentlich gehöre, Körper zu bewegen, kann man nicht behaupten, da Gott vielleicht ihr diese Kraft nur zum Behufe der Verbindung mit dem Körper und während derselben, nicht aber schlechthin und unbedingt, mitgetheilt hat. Wäre die absolute Seele fähig, die Körper zu bewegen, so könnte sie eine unendliche Menge erstaunlicher Wirkungen hervorbringen, wovon uns die Erfahrung gleichwohl kein Beyspiel zeigt. Sie könte alsdenn nicht nur die Körper von einem Orte zum andern bringen, und ihnen eine beliebige Gestalt, Bewegung oder Ruhe geben; sondern sie könte auch mit unsern Sinnen ihr Spiel treiben, und Gedanken, welche sie wollte, in uns erwecken, indem sie die Lebensgeister, die Nerven und das Gehirn so bewegte; wie diese gewöhnlich von den Objecten jener Gedanken bewegt zu werden pflegen. Da dies sich aber gar nicht ereignet, so ist das Vermögen der Seele, die Körper zu bewegen, nach dem Tode höchst zweifelhaft.

Dazu

Digitized by Google

Dazu komt noch, daß wenn die absolute Seele einige jener Fähigkeiten behielte, so müßten sie zu ihrer Thätigkeit entweder durch die Seele selbst, oder durch Gott, oder durch die Körper, oder durch andere Seelen bestimt werden. Das Erste kann nicht seyn, weil jede Veränderung eines Subjects von einer äußern Ursache herrühren muß. Auch Gott könte die Thätigkeit der Seelenvermögen nicht determiniren, weil er modale Dinge nur durch secundare Ursachen bewirkt, und wir keine secundare Ursache wissen, durch welche Gott Erkentnisse und Neigungen der absoluten Seele hervorbringen könte. Die Körper könten noch weniger jene Vermögen der absoluten Seele in Thätigkeit setzen, weil wir aus Erfahrung wissen, daß sie nur auf die Seele wirken, so lange diese selbst mit einem Körper vereinigt ist; und hier vorausgesetzt wird, daß sie von ihm getrennt wäre. Endlich auch durch andere Seelen könten jene Vermögen nicht determinirt werden, weil die Seelen nur vermöge eines Medium's der Vereinigung auf einander wirken können, und wir bey absoluten Seelen ein solches Medium vermissen. Es bleibt also nur übrig anzunehmen, daß die absolute Seele keine der Fähigkeiten behält, welche von ihrer Verbindung mit dem Körper abhangen. Lehrt uns die Offenbarung hiervon das Gegentheil, so haben wir freylich Grund, es fest zu glauben.

Was also der Tod am Menschen zerstört, ist Alles dasjenige, was an ihm modal ist; das Substantielle und wesentlich Unvergängliche kann er nicht zerstören. Er vernichtet den Menschen, soferne er ein aus Leib und Seele verbundenes Ganze ist; er vernichtet die Seele, insoferne er die Beziehung aufhebt,

 worin

worin die Seele zu dem mit ihr vereinigten Körper steht; er vernichtet endlich den menschlichen Körper, indem er die Modificationen vernichtet, wodurch er fähig wurde, der Körper eines Geistes zu seyn. Hingegen Seele und Körper jedes an sich und außer ihrer Verbindung betrachtet, werden durch den Tod nicht zerstört, sofern sie nicht das Modale, sondern das Substantielle des Menschen ausmachen. So wie inzwischen die Seele durch den Tod alle die Vortheile verliert, welche sie während des gegenwärtigen Lebens ihrer Verbindung mit dem Körper verdankt; so behält sie alle diejenigen, welche nicht von dieser Verbindung abhangen, und nothwendige Folgen einer geistigen Natur sind. Diese Vortheile sind im Allgemeinen die Eigenschaften, Gott und sich selbst zu erkennen und zu lieben. Es läßt sich unmöglich denken, daß ein Geist nicht Gott und nicht sich selbst erkenne; die Selbsterkentniß und Selbstliebe gehören zum Wesen des Geistes; er erkennt aber auch Gott, weil er nothwendig ein vollkomnes Wesen erkennt, indem bey ihm die Idee eines solchen Wesens der Idee aller unvollkomnen Wesen vorhergeht. Man kann also der absoluten Seele nach dem Tode nichts Anders beylegen, als eine wirkliche Erkentniß und Liebe Gottes und ihrer selbst. Wenn der Geist nach dem Tode aller der Vortheile genösse, die man ihm zuschreibt, wenn er z. B. ein vortrefflicheres intellectuales Gedächtniß, eine ausgebreitetere und deutlichere Erkentniß, einen freyern Willen hätte, als in dem gegenwärtigen Leben; so würde er ohne Zweifel in dem glücklichsten Zustande seyn, in welchem er seyn könte, und er würde sich bloß durch seine Natur darin befinden ohne Hülfe einer übernatürlichen Gnade. Aber dies, sagt Regis, erlaube uns die positive

Reli-

Religion weder zu glauben, noch vorauszusetzen. Sie fodert, daß wir alle Vorzüge, deren die Seele nach dem Tode theilhaft werden wird, nicht von ihrer Trennung vom Körper, sondern von der Zusage Gottes erwarten, daß er sie glücklich machen wolle, falls sie ihm getreu geblieben sey.

Zur Geschichte des Cartesianismus in Frankreich will ich noch anmerken, daß zu seinen Verehrern auch Bossuet gehörte, wie selbst Hüet von ihm erzählt. Inzwischen hielt er seine Beschäfftigung damit und seine Anhänglichkeit an demselben sehr geheim. Hüet, der mit ihm in freundschaftlichem Verhältnisse lebte, und dem die Vorliebe desselben für den Cartesianismus nicht unbekannt war, schickte ihm seine Schriften dagegen mit einer Entschuldigung, daß er denselben angefochten habe, und mit der Bitte, daß diese Verschiedenheit der philosophischen Vorstellungsart auf ihre Freundschaft keinen Einfluß haben möchte. Bossuet erwiederte in einem etwas unwilligen Tone, er könne es nicht billigen, daß ihm Hüet eine Philosophie zutraue, von welcher dieser behaupte, daß sie der Lehre des Christenthums widerstritte; worauf aber Hüet erwiederte, daß er in Bossuet's Glauben an das Christenthum nicht das geringste Mistrauen setze, da er seine Ueberzeugung davon so viele Jahre mündlich und in Schriften an den Tag gelegt habe; er wolle denen, welchen er Anhänglichkeit an dem Cartesianismus zutraue, so wenig etwas an ihrer theologischen Existimation entziehen, als man den Thomas von Aquino oder den Kirchenvätern etwas davon entzöge, wenn man von ihnen sagte, sie wären der Philosophie des Aristoteles oder des Plato ergeben gewesen.

Sechster Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Nicolas Malebranche.

Durch den Cartesianismus wurde die Philosophie des Malebranche veranlaßt, welche aber in vielen Stücken sich von jenem entfernte, und eine eigenthümliche Originalität hatte. Nicolas Malebranche wurde gebohren im J. 1638 zu Paris, wo sein Vater königlicher geheimer Secretair war. Da er von Natur einen kränklichen und mißgestalteten Körper hatte, so ward er mit großer Sorgfalt und Zärtlichkeit erzogen. Indessen bewirkte eben sein körperlicher Zustand eine gewisse Menschenscheue bey ihm, die ihn auch im reifern Alter nicht verließ, und aus welcher sein Eigensinn zu erklären ist, daß er sich nicht abmahlen lassen wollte, obgleich doch gegen seinen Willen ein Portrait von ihm existirt. Die Liebe zur Einsamkeit bewog ihn auch, sich in seinem zwey und zwanzigsten Jahre in die Congregation de l'Oratoire zu begeben, und sich ganz den Studien zu widmen. Diese waren anfangs fast ausschließlich auf die biblische Geschichte und Literatur und auf die Schriften der Kirchenväter gerichtet, und erzeugten die mystische Denkart, die er hatte, und die auch in der Folge seine Philosophie characterisirte. Seinen Eifer für diese erweckte ein Zufall. Er gieng einst vor einem Buchladen vorbey, und sah hier das Werk des Des Cartes: De Homine, das damals erschienen war, als eine Novität ausgehängt. Er kaufte das Werk, und wurde

Digitized by Google

wurde bey Lesung desselben durch die Klarheit der Schreibart, und die Neuheit und scheinbare Gründlichkeit des Vortrags so mächtig angezogen, daß die Spannung des Geistes, welche hierdurch bewirkt wurde, ihm mehrmale ein heftiges Herzklopfen verursachte, und er fortzulesen aufhören mußte. Hierdurch erwachte in ihm die entschiedenste Neigung zur Philosophie. Er verließ seine bisherigen litterarischen Beschäfftigungen, und pflegte sogar zuweilen geringschätzig davon zu reden, wie z. B. die Aeußerung beweist, daß er sich keine größere und bessere Gelehrsamkeit wünsche, als diejenige, welche Adam besessen habe. Zehn Jahre wandte er insbesondre auf das Studium der Cartesianischen Philosophie, und er galt daher auch zu seiner Zeit für einen der vertrautesten Kenner derselben. Nach diesen Vorbereitungen stellte er das Resultat seiner philosophischen Forschungen in dem berühmten Werke: De la recherche de la verité auf. So großes Aufsehn nicht nur die tiefsinnige Originalität der Vorstellungsart des Malebranche, die er hier dargelegt hatte, sondern auch die Eleganz seiner philosophischen Schreibart erregten, und so vielen Ruhm sie ihm erwarben; so fehlte es ihm auch nicht an Gegnern. Er war übrigens ein Mann von dem edelsten Charakter und von einer fast überspannten Frömmigkeit. Er starb 1715 im sieben und siebzigsten Jahre seines Alters *).

Der

*) Ueber das Leben des Malebranche S. vorzüglich: Eloge de *Malebranche* par *Fontenelle* in der Histoire du renouvellement de l'academie royale des Sciences T. II. p. 208. Es steht auch lateinisch vor der lateinischen Uebersetzung des Werks de la recherche de la verité.

Digitized by Google

Der Zweck, welchen Malebranche bey seinem Werke de la recherche de la verité *) hatte, ist theils logisch, theils metaphysisch. Er wollte die allgemeinen Ursachen der Irrthümer angeben, denen die menschliche Erkenntniß unterworfen ist; aber auch zugleich bestimmen, was in dieser Wahrheit sey, und worauf sich dieselbe zuletzt gründe. In der ersten Hinsicht kann man sagen, daß M. logische, in der andern, daß er metaphysische Untersuchungen angestellt habe. Er selbst theilte sein Werk in sechs Bücher, von denen das erste von den Irrthümern der Sinne; das zweyte von den Irrthümern der Einbildungskraft; das dritte von den Irrthümern des reinen Verstandes; das vierte von den Irrthümern, welche durch die Neigungen; und das fünfte von denen handelt, welche

*) De la recherche de la verité, où l'on traite de la nature de l'esprit de l'homme et de l'usage, qu'il en doit faire pour eviter l'erreur dans les Sciences. Cinquieme edition revue et augmentée de plusieurs eclaircissemens. Par *N. Malebranche*; à Paris 1700. 3 Voll. 12. ebendas. 1712, II Voll. 4. und IV Voll. 12. Die erste Ausgabe erschien zu Paris 1674. 12; das erste Buch schon 1673. Malebranche änderte und feilte an dem Werke unaufhörlich; daher die ältern Ausgaben desselben von einander abweichen. Die Pariser Ausgaben sind auch zu Amsterdam nachgedruckt. Von der vierten Ausgabe hab ich einen Nachdruck vor mir à Amsterdam 1688. Voll. II. 8. In's Lateinische ist das Werk übersetzt von Lenfant. Die zweyte Ausgabe dieser Uebersetzung verbessert und vermehrt nach der neuesten Pariser Ausgabe des Originals erschien zu Genf 1753, Voll. II. 4. Man hat auch Uebersetzungen in's Holländische und Deutsche. Die deutsche Uebersetzung kam heraus zu Altenburg 1776-1786. 4 B. 8. mit Anmerkungen. An dieser haben Joh. Ph. Müller, Chr. Ludw. Paalzow, und Joh. Heinr. Friedr. Ulrich Antheil.

Digitized by Google

welche durch die Affecten und Leidenschaften erzeugt oder veranlaßt werden. In dem sechsten entwickelt er endlich die allgemeine Methode, nach welcher man mit Glücke die Wahrheit erforschen könne.

Als Hauptfähigkeiten des Gemüths in Beziehung auf die Erkenntniß nahm *Malebranche* den *reinen Verstand*, die *Einbildungskraft* und die *Sinne* an. Durch den *reinen Verstand* nehmen wir die geistigen Gegenstände, die Universalien, die Ideen der Vollkommenheit und des allervollkommensten Wesens wahr, und überhaupt gehören demselben alle Gedanken, welche im Gemüthe durch die innere Reflexion desselben auf sich selbst entstehen. Auch die Ausdehnung mit ihren Eigenschaften wird durch den reinen Verstand wahrgenommen; denn dieser allein enthält die Ideen des Cirkels, des vollkommenen Quadrats, des Chiliagons u. w. Diese Begriffe des reinen Verstandes werden deßwegen *reine Perceptionen* genannt, weil sie das Gemüth ohne im Gehirne abgedrückte Phantasmen oder Bilder wahrnimt. Durch die *Einbildungskraft* faßt das Gemüth nur materielle Gegenstände auf. Mittelst der Bilder, welche von den Gegenständen im Gehirne bewirkt werden, stellt es sich dieselben als gegenwärtig vor, auch wenn sie nicht wirklich gegenwärtig sind, und diese Perceptionen heißen daher *Einbildungen*. Da sich aber von geistigen Dingen keine Bilder im Gehirne abdrucken können, so folgt hieraus, daß wir auch nicht im Stande sind, uns diese einzubilden, eine Bemerkung, die *Malebranche* sorgfältig einschärfte. Durch die *Sinne* nimt das Gemüth nur die gröbern empfindbaren Objecte wahr, entweder, wenn dieselben den äußern Organen des Körpers unmittel-

mittel-

mittelbar gegenwärtig sind, oder wenn die Thätigkeit der Lebensgeister, falls auch die Objecte nicht gegenwärtig sind, eine ähnliche Thätigkeit im Gehirne hervorbringt. Dergleichen Perceptionen der Sinne heißen Empfindungen, Sensationen. Auf diese drey Erkenntnißfähigkeiten lassen sich also auch die Irrthümer der Menschen und die vornehmsten Quellen derselben zurückführen. Weil aber auch die Neigungen, Affecten und Leidenschaften heftig auf den Menschen einwirken, und den Geist blenden und umnebeln; so sind sie auch die Ursachen von unzähligen Irrthümern, wenn wir uns ihren Täuschungen überlassen. Daher müssen die Neigungen, Affecten und Leidenschaften auch als eine Hauptquelle unserer Irrthümer und Verbrechen betrachtet werden. *)

Die Art, wie Malebranche die verschiedenen Gattungen der Irrthümer aufzählt, und untersucht, läßt sich hier nicht entwickeln, so wenig wie die besondern Regeln sich hier auch nur historisch anführen lassen, die er zur Vermeidung der Irrthümer und zur Vervollkomnung der Gemüthskräfte in Beziehung auf die Erkentniß vorschlägt. Es bedarf wohl kaum einer Erinnerung, daß eine Mannichfaltigkeit interessanter Beobachtungen und nützlicher Winke hierüber in seinem Werke zerstreut sind, wenn er auch in seiner Beurtheilung der Irrthümer, hauptsächlich was ihre allgemeinen und besondern nächsten Ursachen betrifft, hier und da geirrt hat. Den letzten Grund des Irrthums überhaupt findet er nicht in den Erkentnißkräften und einem unrichtigen Verhältnisse derselben, das aus Uebereilung entsteht; sondern in der Freyheit, das, was uns die Sinne, die Phantasie,

*) De la rech. de la verité liv. I. chap. 4.

Digitized by Google

sie, oder der reine Verstand vorstellen, so oder anders zu erkennen. Indem wir z. B. ein Licht sehen, ist das, was wir sehen, gewiß ein Licht; die Wärme, welche wir empfinden, empfinden wir wirklich; und hier ist kein Irrthum; behaupten wir aber nun, wie wir vermöge unserer Freyheit können, daß das Licht, die Wärme, außer dem empfindenden Subjecte existiren, so irren wir. Uebrigens sind es doch die Sinne vornehmlich, welche den Misbrauch der Freyheit und eben dadurch die Irrthümer veranlassen, oder auf welche sich der Misbrauch der Freyheit bezieht; weil die sinnliche Wahrnehmung der Gegenstände, da sie unmittelbar den Körper angeht, mit Lust oder Unlust verknüpft ist. So ist den Sinnen der Ursprung der falschen Moralsysteme zuzuschreiben, weil uns jene nichts als falsche Güter darstellen, anstatt daß das einzige wahre Gut die Gottheit ist, die nur durch den reinen Verstand erkant werden mag, und die Philosophen nach ihrer Freyheit mehr den Sinnen, als der Verstandeserkentniß folgen *).

Am berühmtesten und merkwürdigsten ist im Systeme des Malebranche seine Vorstellungsart vom Ursprunge und Grunde unserer Erkentniß überhaupt. Diese will ich also hier genauer entwickeln. Es wird sich dabey auch ergeben, inwiefern seine Philosophie mit der Cartesischen übereinstimt, oder von ihr abweicht und original ist.

Das Wesen der Seele besteht im Denken, so wie das Wesen der Materie in der Ausdehnung. Nach den verschiedenen Modificationen des Denkens erkennt die Seele bald, bald will sie, und sie hat auch mehr andere

*) Ueber die Freyheit als Grund des Irrthums S. *Malebranche* recherche de la ver. liv. I. ch. 5. III. ch. 4.

Digitized by Google

andere besondere Formen, wie die Materie ebenfalls dergleichen zuläßt. Unter dem Denken wird hier nicht ein bestimter Gedanke verstanden, sondern das Denken überhaupt, das aller Arten von Modificationen oder bestimten Gedanken fähig ist. Es ist unmöglich, einen Begriff von einem Geiste sich zu machen, der nicht dächte, ob man sich gleich ganz wohl einen Geist vorstellen kann, der nicht empfindet, oder nicht einbildet, oder auch nicht will. Hieraus fließt, daß das Denken allein das Wesen des Geistes ist; hingegen das Empfinden, das Einbilden und Wollen gehören zu seinen Modificationen. Inzwischen ist hier zu bemerken, daß ein Geist zwar ohne das Empfinden und Einbilden, aber nicht ohne das Wollen seyn kann, wiewohl das Wollen nicht ursprünglich zu seiner wesentlichen Natur gehört, weil es das Denken voraussetzt, und von diesem abhängt. Der Geist kann nicht ohne das Wollen seyn; denn wie die Materie ohne Bewegung unnütz seyn würde, und nicht die Mannichfaltigkeit der Formen annehmen könnte, zu welcher sie erschaffen ist; so wäre auch ein bloß denkender Geist ohne Willensäußerungen unnütz, weil ein solcher Geist sich niemals zu den Gegenständen seiner Vorstellungen hinneigen, und das Gute lieben würde, das seine Bestimmung ausmacht; daher es sich nicht denken läßt, daß Gott als das verständigste Wesen die Materie ohne Bewegung und den Geist ohne Willensäußerung habe hervorbringen wollen. Die Modificationen sämtlich, deren ein Geist fähig ist, sind wir nicht im Stande zu erkennen. Der geringste und kleinste Theil der Materie ist für unzählige Figuren empfänglich; warum sollte die ungleich edlere Seele keine andere Modificationen weiter haben können, als die wir bey ihr wahrnehmen? Hätten wir

wir nie Lust oder Schmerz empfunden, nie das Licht oder Farben gesehen, nie einen Ton gehört; so würden wir doch kein Recht haben, daraus zu schliessen, daß unsere Seele an sich solcher Sensationen unfähig wäre, da wir izt aus Erfahrung wissen, daß sie wirklich dergleichen hat. Wahrscheinlich ist also das Vermögen der Seele, Modificationen zu empfangen, grösser, als wir es begreifen können; so wenig wie der Geist in Gedanken alle die möglichen Formen der Materie erschöpfen kann *).

Alle Gegenstände, welche die Seele wahrnimt, sind von zweifacher Art. Entweder sie sind in der Seele, oder außer derselben. Zu jenen gehören die eigenen Gedanken der Seele, d. i. ihre verschiedenen mit Bewußtseyn verbundenen Modificationen, worunter Malebranche die Sensationen, Imaginationen, die reinen Verstandesbegriffe, auch die natürlichen Neigungen und Leidenschaften zusammenfaßt. Um solche Gegenstände zu erkennen, bedarf die Seele keiner Ideen, denn sie sind die Seele selbst auf diese oder jene Art modificirt. Hingegen die äußern Gegenstände können von der Seele nur mittelst der Ideen erkant werden, vorausgesetzt, daß diese Gegenstände sich nicht mit ihr innig vereinigen lassen.

Es giebt zwey Gattungen äußerer Gegenstände, geistige und materielle. In Ansehung der geistigen ist einigermaßen wahrscheinlich, daß sie sich durch sich selbst und ohne Ideen der Seele mittheilen können. Es lehrt zwar die Erfahrung, daß wir nicht unmittelbar und durch uns selbst einander

*) Ibid. liv. III. de l'entendement ou de l'esprit pur, ch. 1, sq.

der unsere Gedanken mittheilen können, sondern dazu der Wörter und anderer sinnlicher Zeichen bedürfen, an welche wir die Gedanken heften; aber vielleicht ist dies von Gott nur für das gegenwärtige Leben so angeordnet, um die Unordnungen zu verhüten, die daraus entstehen würden, wenn die Menschen einander unmittelbar verstehn könten; nach der Befreyung vom Körper, im Reiche der Ordnung und Gerechtigkeit, können wir vielleicht durch innige Vereinigung unserer selbst einander unsere Gedanken mittheilen; so daß Ideen nicht absolut nothwendig wären, um der Seele geistige Objecte darzustellen, weil sie vielleicht durch sich selbst, obgleich auf eine sehr unvollkomne Weise, erkannt werden. Hier komt es inzwischen zunächst auf die Möglichkeit der Erkentniß von körperlichen Gegenständen an.

Die Ideen von den Körpern und allen andern Objecten, die wir nicht an sich selbst wahrnehmen, rühren entweder von diesen Körpern und Objecten selbst her; oder unsere Seele hat das Vermögen, jene Ideen aus sich hervorzubringen; oder Gott hat sie zugleich mit der Seele, indem er dieselbe schuf, hervorgebracht; oder er bringt sie jedesmal hervor, wenn man einen Gegenstand denkt; oder die Seele hat in sich alle Vollkommenheiten, welche sie an den Körpern wahrnimt; oder endlich sie ist mit einem höchst vollkomnen Wesen vereinigt, das alle Vollkommenheiten erschaffener Wesen überhaupt in sich begreift. Einer von diesen Fällen muß bey der Erkentniß der Objecte nothwendig statt finden.

Die gewöhnliche Meynung ist, daß die äußern Dinge ihnen ähnliche Bilder absondern, welche mittelst der äußern Sinne zum innern Sinne gelangen,

und

und vom Verstande als Begriffe gedacht werden. Malebranche trägt gegen diese Meynung mehrere triftige Gründe vor. Erstlich die Körper sind undurchdringlich. Die Bilder derselben, die keine andere Natur haben können, als jene, würden also auf ihrem Wege zu den Organen einander selbst zerstören. Wir können auch von einem Puncte aus eine große Mannichfaltigkeit von Gegenständen am Himmel und auf der Erde übersehen; es müßte sich also die Mannichfaltigkeit körperlicher Bilder auf jenen Punct concentriren; das ist aber wegen der Undurchdringlichkeit und Ausgedehntheit der Bilder unmöglich. Ferner, dieselben Bilder müßten zugleich so unendlich verschiedene Richtungen im Raume nehmen, als Organe und Standpuncte sind, durch welche und von welchen aus dieselben Objecte wahrgenommen werden, was ebenfalls unmöglich ist. Zweytens: Die Gegenstände erscheinen größer oder kleiner, je nachdem man sie in der Nähe oder in der Ferne sieht, was aus der obigen Hypothese nicht erklärt werden kann. Drittens: Wenn man einen vollkomnen Cubus betrachtet, so sind alle seine Seiten ungleich, und doch erblickt man alle Seiten desselben auf gleiche Weise als Quadrate. Eben so wenn man in einem Gemählde Ovale und Parallelogramme betrachtet, die doch nur Bilder von gleicher Figur absondern können, so sieht man gleichwohl darin nichts als Cirkel und Quadrate. Woraus offenbar erhellt, daß das betrachtete Object nicht ihm gleiche oder ähnliche Bilder absondere. Endlich ist unbegreiflich, wie ein Körper, bey dem man doch keine Veränderung bemerkt, Bilder nach allen Seiten von sich aussende, mit denselben unaufhörlich einen großen Raum erfülle, und das in der höchsten Geschwindigkeit. Denn man kann Gegenstände in dem

Augenblicke, wo sie sich den Sinnen darbieten, z. B. Sonne, Millionen Meilen weit von allen Standpunkten zu sehen. Diese Gründe, und noch mehr andere, die sich gegen die Hypothese vorbringen lassen, sind entscheidend.

Auch die menschliche Seele selbst kann nicht willkührlich die Ideen der körperlichen Gegenstände erzeugen. Man glaubt, daß hierin der Mensch nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen sey, und an seiner Macht Theil nehme. So wie Gott aus Nichts schaffen und seine Geschöpfe wieder vernichten könne, so könne der Mensch nach Willkühr Ideen aller Gegenstände sich bilden und sie vernichten. Allein diese Meynung hat ihren Grund in der Eitelkeit und Unwissenheit der Menschen. Niemand kann zweifeln, daß die Ideen etwas Reelles sind, weil sie reelle Eigenschaften haben, wodurch sie sich von einander unterscheiden, und ganz verschiedene Gegenstände darstellen. Man kann auch nicht zweifeln, daß die Ideen etwas Geistiges, und von den Körpern, welche sie darstellen, wesentlich Verschiedenes sind. Sie sind also auch etwas Edleres, als die Körper, so wie überhaupt die intellectuelle Welt vollkommner ist, als die materielle und irdische. Wenn man also behauptet, daß die Menschen das Vermögen haben, willkührlich Ideen hervorzubringen, so räumt man ihnen damit ein Vermögen ein, edlere und vollkommnere Wesen zu schaffen, als die von Gott erschaffene Welt ist. Das Vermögen, reelle Wesen zu schaffen, kann aber dem Menschen auf keine Weise beygelegt werden; so wenig wie ein Mahler ein Thier mahlen kann, das er nie gesehen hat; die Ideen hangen daher gar nicht von der Macht und Willkühr des Menschen ab. Die obige Meynung hat

darin

darin ihre Quelle, daß sich den Menschen gewöhnlich Ideen von Gegenständen darstellen, sobald sie dieselben zu haben wünschen, und daraus schließen sie, daß der Wille, der die Production, oder vielmehr die Gegenwart der Ideen begleitet, auch die wahre Ursache davon sey, weil sie zunächst nichts wahrnehmen, was die Ursache seyn könte, und sie sich einbilden, daß die Ideen nicht mehr existiren, sobald der Geist sie nicht mehr denkt, hingegen von neuem zu existiren beginnen, wenn sie sich von neuem dem Geiste darstellen. Allein diese Vergegenwärtigung der Ideen zufolge eines Willensacts setzt voraus, daß die Ideen schon früher im Geiste hervorgebracht waren, und auch sie selbst ist gar nicht allein eine unmittelbare und nothwendige Folge des Willensactes.

Auch auf der Seele angebohrnen Ideen von körperlichen Gegenständen kann die Wahrnehmung dieser nicht beruhen. Die Zahl der Ideen, welche der Mensch möglicher Weise haben kann, ist unendlich, und er ist sicher, daß es ihm nie an neuen Ideen fehlen würde, sogar wenn er Jahrhunderte in's Unendliche zur Betrachtung auch nur einer einzigen Figur ihrer möglichen verschiedenen Größe und Beschaffenheit nach verwendete. Es ist aber gar nicht wahrscheinlich, daß Gott der Seele eine Unendlichkeit von Ideen anerschaffen habe, da sich die Möglichkeit der Erkentniß der Gegenstände, wie sie wirklich ist, auf eine einfachere Art erklären läßt, und Gott immer die einfachsten Mittel zu seinen Zwecken wählt. Auch werden die meisten Ideen von der unendlichen Menge derer, welche die Seele haben könte, ihr nicht einmal wirklich gegenwärtig. Wollte man annehmen, daß Gott die Ideen des Menschen im jedesmaligen

Digitized by Google

Momente erschaffe, wenn wir an gewisse Gegenstände denken; so widerstreitet dieser Hypothese, daß wir zu jeder Zeit denken können, über was für Gegenstände wir wollen, und daß uns daher eine Unendlichkeit von Ideen dunkel immer schon vorschweben muß.

Eine vierte Meynung ist, daß die Seele zur Wahrnehmung der äußern Dinge nichts weiter, als ihrer selbst bedürfe, und daß sie die Gegenstände erkenne, indem sie sich selbst und ihre eigene Vollkommenheit betrachte. Es ist wahr, daß die Seele in sich selbst und ohne Ideen alle die Sensationen und Passionen wahrnimt, deren sie fähig ist, weil diese nichts außer ihr darstellen, sondern nur Modificationen von ihr selbst sind. Aber die Schwierigkeit ist, ob die Ideen von äußern Objecten, welche diesen auf irgend eine Art ähnlich sind, auch für Modificationen der Seele gehalten werden können, so daß die Seele sie lediglich durch sich selbst zu erkennen vermöchte? Einige haben behauptet, die Seele sey gleichsam eine intelligible Welt, die als höhere Natur die niedern unter sich fasse, und daher auch schon Alles in sich begriffe, was die materielle und empfindbare Welt enthält, und noch unendlich mehr. Aber auch diese Behauptung geht aus der Eitelkeit hervor. Es ist ein wahrer Ausspruch des Augustin: **Sagt nicht, daß ihr euch selbst euer eigenes Licht seyd.** Ehe die Welt erschaffen wurde, existirte Gott allein, und er konte die Welt ohne Erkentniß und Ideen hervorbringen; die göttlichen Ideen waren also nicht von Gott selbst verschieden; und in diesem Sinne, kann man sagen, sind alle Geschöpfe, auch die materiellsten und irdischsten, in Gott, obgleich auf eine durch-

Digitized by Google

auf geistige und uns völlig unbegreifliche Art. Gott demnach erkennt alle Geschöpfe in sich selbst, indem er seine eigenen Vollkommenheiten betrachtet, welche ihm jene darstellen. Er erkennt das Daseyn derselben auf's vollkommenste; denn da ihre Existenz von seinem Willen abhängt, und Er seine eigenen Willens-Entschlüsse kennen muß, so kann ihm auch ihre Existenz nicht verborgen seyn, daher Gott in sich selbst nicht nur das Wesen der Dinge, sondern auch ihre Existenz erkennt. Mit den erschaffenen Geistern ist es aber keinesweges eben so bewandt, die in sich selbst weder das Wesen der Dinge, noch das Daseyn derselben zu erkennen vermögen. Da sie beschränkte Geschöpfe sind, so können sie nicht alle Wesen in sich enthalten, wie Gott dieselben in sich enthalten kann. Weil gleichwohl der menschliche Geist alle Wesen, und zwar auch unendliche, zu erkennen vermag, die er doch nicht in sich enthalten kann, so ist dies ein Beweis, daß er ihr Wesen auch nicht in sich erkennt. Der menschliche Geist erkennt nicht bloß die Dinge successiv; sondern er erkennt das Unendliche wirklich, wiewohl er es nicht begreift. Auch das Daseyn der Dinge kann er nicht in sich erkennen. Dieses hängt nicht von seinem Willen ab, und es können Ideen jener Dinge dem Geiste gegenwärtig seyn, ob sie gleich nicht existiren, wie z. B. Jedermann eine Idee von einem goldnen Berge haben kann, der nicht in der Natur vorhanden ist. Indem man also behauptet, daß die menschliche Seele die Gegenstände in sich selbst erkenne, so setzt man sie der Gottheit gleich, was ungereimt ist, und behauptet etwas, das der Natur der Seele schlechthin widerspricht.

Das Resultat also, was allein der Vernunft gemäß ist, und die Abhängigkeit aller Geister von Gott

in ihren Gedanken aufklären kann, besteht darin: Wir erkennen alle äußere Dinge in Gott (Nous voyons toutes choses en Dieu *)). Um dies Resultat zu fassen, muß man sich erinnern, daß Gott von allen erschaffenen Wesen Ideen hat, weil er sonst sie nicht hätte schaffen können, und daß er sie folglich alle erkennt, indem er diejenigen seiner Vollkommenheiten betrachtet, auf welche sie sich beziehen. Man muß sich ferner erinnern, daß Gott durch seine Allgegenwart mit unsern Seelen auf's innigste vereinigt ist, so daß er der Ort der Geister genannt werden kann, wie der Raum der Ort der Körper ist. Die menschliche Seele kann also in Gott erkennen, was in ihm ist, soferne er die erschaffenen Wesen darstellt, weil dies alles geistig, intellectual und der Seele gegenwärtig ist; vorausgesetzt, daß Gott ihr seine Werke offenbaren will; und diese Voraussetzung läßt sich eher rechtfertigen, als eine andere, daß Gott jedem Geiste eine unendliche Zahl von Ideen anerschaffen habe; da jene Voraussetzung die Möglichkeit der Erkentniß äußerer Gegenstände viel simpler und zweckmäßiger erklärt, als diese.

Um seine Hypothese noch mehr zu begründen und vor Misverständnissen zu verwahren, fügte Malebranche noch folgende Bemerkungen hinzu. Daraus, daß die endlichen Geister alle Dinge in Gott erkennen, muß man nicht schließen, daß sie das Wesen Gottes selbst erkennten; denn Gott ist das Vollkommenste, und was sie erkennen, ist sehr unvollkommen. Die Materie wird von der Seele als theilbar und unter mannichfaltigen Gestalten erkannt; in Gott sind keine Theile und keine Figur. Gott ist Alles, weil er

*) Ibid. liv. III. ch. VI.

Digitized by Google

er unendlich ist, und Alles umfaßt; aber er ist zugleich eben deswegen nichts Besonderes und Individuelles. Jene vollkommenste Einfachheit der Gottheit, die gleichwohl Alles umfaßt, ist für uns schlechthin unbegreiflich.

Zweytens: Selbst die Art, wie der Mensch die Gegenstände wahrnimt, beweist, daß Alles von ihm in Gott wahrgenommen wird. Die Erfahrung lehrt, daß wenn wir über irgend einen besondern Gegenstand nachdenken wollen, wir zuerst einen Blick auf alle vorhandene Dinge werfen, und nachher unsere Betrachtung besonders auf jenen richten. Nun aber läßt sich nicht bezweifeln, daß wir den Trieb nicht haben könten, etwas zu erkennen, wenn wir dasselbe nicht schon, obwohl nur dunkel und im Allgemeinen, erkennten; und also folgt daraus, daß wir den Trieb haben, alle Dinge zu erkennen, bald dieses, bald jenes: daß sie alle unserer Seele gegenwärtig seyn müssen. Alle Dinge können aber unter keiner andern Bedingung unserer Seele gegenwärtig seyn, als sofern Gott dieser gegenwärtig ist, der in seiner Einfachheit Alles umfaßt.

Drittens: Die Seele könte sich die allgemeinen Ideen der Gattung, Art u. w. nicht vorstellen, wenn sie nicht alle Dinge in Einem enthalten erkennte. Denn da jedes erschaffene Ding ein individuelles Ding ist, so kann Niemand sagen, daß er ein einzelnes erschaffenes Ding erkenne, wenn er z. B. einen Triangel überhaupt erkennt. Ich glaube nicht, sagt Malebranche, daß Jemand davon hinlängliche Rechenschaft zu geben im Stande sey, wie die Seele viele verborgene und allgemeine Wahrheiten erkennt, wenn dieses nicht durch die Gegenwart dessen bewirkt

wird, der die Seele auf unzählige Art erleuchten kann. Gott selbst ist es, der die Philosophen in den Erkenntnissen unterrichtet und erleuchtet; die sie mit undankbarem Herzen natürliche Erkenntnisse nennen, obgleich dieselben vom Himmel abstammen.

Viertens: Das berühmteste und gründlichste Argument für die Existenz Gottes wird, wie Malebranche meynt, von der Idee entlehnt, welche wir vom Unendlichen haben. Die Seele kann das Unendliche denken oder ahnden, wiewohl sie es nicht begreifen kann; und sie hat eine sehr distincte Idee von Gott, die ihr nirgend anders her zu Theile geworden seyn kann, als durch ihre Vereinigung mit Gott; da die Idee eines unendlich vollkommnen Wesens, wie wir sie von Gott haben, nicht von einem erschaffenen Wesen erzeugt werden mag. Die Seele hat aber nicht bloß die Idee des Unendlichen; sie hat dieselbe auch noch vor der Idee des Endlichen. Wir denken das Unendliche dadurch, daß wir etwas überhaupt Unbestimtes denken, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, ob es endlich oder unendlich sey. Hingegen um das Endliche zu denken, müssen wir nothwendig etwas von jenem allgemeinen Begriffe abziehen, welcher daher voran gehen muß. Die Seele also erkennt nichts, als nur durch die Idee, welche sie vom Unendlichen hat. Diese entspringt so wenig aus einer verworrenen Vereinigung aller Ideen von besondern Dingen, wie die Philosophen behaupten, daß vielmehr alle besonderen Ideen nichts anders sind, als wie Participationen an der allgemeinen Idee des Unendlichen; so wie Gott sein Daseyn nicht von den erschaffenen Dingen empfängt; im Gegentheile diese nur durch ihn vorhanden sind.

Fünf-

Fünftens: Die Ideen sind wirksam, sofern sie auf die Seele einwirken, sie erleuchten, und durch die angenehmen oder unangenehmen Empfindungen, welche sie in ihr hervorbringen, sie glücklich oder unglücklich machen. Es kann nichts als Etwas über die Seele Erhabenes auf diese unmittelbar einwirken, und folglich kann es nur Gott; denn Niemand außer ihm, dem Urheber der Seele, kann die Modificationen derselben hervorbringen. Folglich müssen alle unsere Ideen in der wirksamen Substanz des göttlichen Wesens vorkommen, welches allein die Intelligenzen zu afficiren vermag.

Sechstens: Gott kann die Seele nicht zur Erkenntniß seiner Werke erschaffen, wenn nicht die Seele auf gewisse Weise Gott erkennt, indem sie seine Werke erkennt. Man kann daher sagen, daß, wenn die Seele Gott nicht erkennte, sie überall Nichts erkennen würde; so wie, wenn wir Gott nicht liebten, d. i. wenn uns Gott nicht unaufhörlich die Liebe zum höchsten Guten einpflanzte, wir überall nichts lieben würden. Denn da diese Liebe unser Willen ist, so würden wir ohne sie nichts lieben oder wollen können, weil wir besondere Güter nur unter der Bedingung zu lieben im Stande sind, daß wir den Trieb der Liebe auf jene Güter richten, welchen Gott uns auf sich selbst ertheilt. Wir lieben also nichts, außer durch die nothwendige Liebe, wodurch wir zu Gott hingezogen werden; wir erkennen nichts, außer durch die natürliche Erkenntniß, welche wir von Gott haben, und alle besondere Ideen von erschaffenen Dingen, welche wir besitzen, sind nichts anders, als wie Einschränkungen unserer Idee vom Schöpfer überhaupt, so wie alle Richtungen unsers Willens zu den

erschaffenen Dingen nichts anders, als wie Determinationen der Richtung zu dem Schöpfer sind.

Siebentens: Inzwischen ist hierbey nie zu vergessen, daß wir durch die Erkentniß der Dinge in Gott doch immer Gott seinem Wesen nach nicht erkennen. Wir können nur insofern sagen, daß wir Gott erkennen, als wir die Ideen der Dinge in ihm wahrnehmen. Die ewigen Wahrheiten, die wir einsehen, sind nicht selbst Gott, sondern in Gott. Eben so, wenn behauptet wird, daß wir materielle und empfindbare Gegenstände in Gott wahrnehmen, so heißt dies nicht soviel: daß wir diese Dinge in Gott empfinden; sondern nur soviel: daß jene Empfindung von der Einwirkung Gottes auf uns herrühre; denn Gott selbst erkennt zwar die empfindbaren Gegenstände, aber er empfindet sie nicht. Wird etwas Empfindbares von uns wahrgenommen, so zeigen sich in unserer Wahrnehmung die Sensation und die reine Idee. Die Sensation ist eine Modification unserer Seele; Gott erzeugt dieselbe in uns und kann sie in uns erzeugen, obgleich er selbst sie nicht hat, weil er in der Idee, die er von unserer Seele besitzt, erkennt, daß sie jener Sensation fähig sey. Die Idee aber, welche mit der Sensation verbunden ist, existirt in Gott, und wir erkennen sie, weil es der Gottheit gefällt, sie uns zu offenbaren. Gott verknüpft die Sensation mit der Idee deßwegen, damit wir glauben sollen, daß die äußern Dinge uns gegenwärtig seyen, und wir diejenigen Empfindungen und Affecten erhalten, welche wir in Beziehung auf sie erhalten müssen.

Aus allen den angeführten Gründen und Bestimmungen zieht nun Malebranche noch das allgemeine

meine Resultat: Gott ist die intelligible Welt oder der Ort der Geister. Von seiner Allmacht erhalten die Geister ihre Modificationen; in seiner Allwissenheit finden sie alle ihre Ideen, und durch seine Liebe wird ihre Thätigkeit bewirkt. Weil aber Gottes Allmacht und Liebe nicht von ihm selbst verschieden sind, so können wir glauben, daß er nach dem Ausspruche des Apostels Paulus von einem Jeden unter uns nicht ferne sey, und daß wir in ihm leben, weben und sind.

Um seine Hypothese, daß die menschliche Seele alle Gegenstände in Gott wahrnehme, noch weiter aufzuklären und zu begründen, unterscheidet Malebranche vier Arten der Erkentniß der Gegenstände überhaupt *). Die erste ist: wenn die Gegenstände durch sich selbst erkannt werden, sofern diese als bloß intelligibel den Geist durchdringen und sich ihm unmittelbar darbieten können. Die zweyte ist die Erkentniß der Gegenstände durch Ideen, d. i. durch etwas von der Seele selbst Verschiedenes. Diese findet statt, wenn die Objecte nicht durch sich selbst intelligibel sind, entweder wegen ihrer Körperlichkeit, oder weil sie den Geist nicht durchdringen und sich ihm unmittelbar offenbaren können. Die dritte Art der Erkentniß geschieht durch den innern Sinn, das innere Gefühl (par conscience), sofern die Seele Objecte wahrnimt, die nicht von ihr verschieden sind. Die vierte endlich beruht auf Vermuthung, und betrifft Gegenstände, die sowohl von der Seele verschieden, als auch nicht durch sich selbst oder durch Ideen erkannt werden, sondern von denen man meynt, daß sie gewissen andern bekanten Dingen ähnlich seyen.

Durch

*) Ibid. liv. III. ch. 7. sq.

Durch sich selbst kann nur Gott erkant werden. Es giebt zwar auch außer ihm andere geistige Wesen, die ebenfalls durch ihre Natur erkennbar zu seyn scheinen; aber Er nur allein ist dem Geiste gegenwärtig, durchdringt ihn, und offenbart sich ihm. Gott allein wird also von uns durch eine unmittelbare und directe Wahrnehmung erkannt, und vielleicht ist Er es auch allein, der den Geist durch seine eigene Substanz erleuchten kann. In diesem Leben geschieht es lediglich durch unsere Vereinigung mit ihm, daß wir der Erkentniß der Gegenstände überhaupt fähig sind. Es ist unbegreiflich, wie ein erschaffenes Wesen sich das Unendliche vorstellen könne; wie das unbeschränkte, unermeßliche, alles umfassende Urwesen durch eine Idee, das ist durch etwas Particulares von dem unendlichen Wesen Verschiedenes wahrgenommen werden möchte. Hingegen ist es nicht schwer zu begreifen, wie die besondern Dinge durch das unendliche Wesen vorgestellt werden, welches sie alle in sich enthält und zwar auf eine geistige durchaus erkennbare Art. Hieraus folgt demnach nothwendig, daß Gott von uns nur durch sich selbst erkant wird, obgleich unsere Erkentniß von ihm in diesem Leben sehr unvollkommen ist; und daß wir die körperlichen Dinge durch Ideen von ihnen erkennen, d. i. in Gott, weil nur Gott die intelligible Welt oder die Ideen aller Dinge in sich enthält. Dies ist jedoch nicht so zu verstehn, als ob, weil man alle Dinge in Gott zu erkennen vermag, sie alle wirklich in ihm erkant würden; man erkennt in Gott bloß die Dinge, von welchen man Ideen hat, und es werden Dinge auch ohne Ideen erkant.

Alles, wovon wir in der Welt einige Erkentniß haben, sind entweder Körper oder Geister, Eigenschaft

schaften von Körpern oder Eigenschaften von Geistern. Es läßt sich aber nicht bezweifeln, daß die Körper und ihre Eigenschaften bloß durch die Ideen von ihnen erkant werden; denn da sie nicht durch sich selbst erkennbar sind, so können wir sie nur in dem Wesen erkennen, welches sie auf erkennbare Art in sich schließt. Daher ist auch die Erkenntniß, welche wir von den Körpern und ihren Eigenschaften haben, verhältnißmäßig sehr vollkommen; unsere Idee von der Ausdehnung ist hinreichend, um uns alle Eigenschaften dieser erkennen zu lassen, deren sie fähig ist; und wir können keine deutlichere und fruchtbarere Idee von der Ausdehnung, ihren möglichen Figuren und Bewegungen wünschen, als welche uns Gott davon gewährt. Was etwa an der subjectiven Erkentniß hiervon mangelt, ist gar nicht ein Mangel der Idee, sondern unsers Geistes, der sie betrachtet.

Mit der Erkentniß, die wir von unserer Seele haben, ist es nicht eben so bewandt. Wir nehmen diese nicht in Gott wahr, sondern durch das innere Bewußtseyn, und daher ist unsere Erkentniß davon verhältnißmäßig sehr unvollkommen. Wir wissen von unserer Seele nur soviel, als wir in uns sern Bewußtseyn empfinden. Hätten wir nie Schmerz, Wärme, Licht, empfunden, so könten wir nicht wissen, ob unsere Seele dieser Empfindungen fähig wäre, weil wir sie nicht mittelst einer Idee von ihr erkennen. Wenn wir aber in Gott eine Idee wahrnähmen, die der Seele correspondirte, so könten wir zugleich alle Eigenschaften erkennen, deren sie fähig wäre, so wie wir alle möglichen Eigenschaften der Ausdehnung zu erkennen im Stande sind, weil wir diese durch eine Idee von ihr wahrnehmen.

Frey-

Freylich bemerken wir durch das innere Bewußtseyn, daß unsere Seele ein Wesen edlerer Art ist. Es könte aber doch seyn, daß das, was wir auf diesem Wege von ihr erfahren, fast nichts ist in Vergleichung mit ihrer wirklichen Natur an sich selbst. Kennte man nur etwa zwanzig oder dreyßig Modificationen der Materie; so würde man doch fast nichts von ihr kennen im Verhältniß zu dem, was die Idee der Ausdehnung uns wirklich von ihr darstellt. Daher ist das innere Bewußtseyn zur vollkomnen Erkentniß der Seele gar nicht hinreichend, weil es uns vielleicht nur den kleinsten und unbedeutendsten Theil unsers Wesens verräth. Es steht dies mit der Cartesischen Behauptung, die auch Malebranche für gültig annahm, daß wir die Existenz unserer Seele deutlicher erkennen, als die unsers Körpers gar nicht im Widerstreite. Wir haben nur von der Natur unserer Seele nicht eine so deutliche Erkentniß, wie von der Natur unseres Körpers, und auf diese Weise lassen sich die verschiedenen Meynungen derer vereinigen, die behaupten: wir erkennten nichts besser, als die Seele, und derer, die das Gegentheil versichern.

Noch eine andere Folgerung fließt aus dem obigen Raisonnement: daß die Ideen, welche uns etwas als außer unserem Subjecte darstellen, nicht Modificationen unserer Seele sind. Erkennte die Seele alle Dinge lediglich durch Betrachtung ihrer eigenen Modificationen, so müßte sie auch ihre Natur viel klärer, als die Natur der Körper, erkennen; sie müßte alle Sensationen oder Modificationen, deren sie fähig ist, wahrnehmen, so wie sie alle Figuren und Modificationen wahrnimt, deren der Körper fähig ist.

Gleich-

Gleichwohl erkennt sie die Fähigkeit zu bestimten Sensationen bloß durch die Erfahrung, welche sie davon macht; anstatt daß sie durch die Idee der Ausdehnung eine unendliche Zahl möglicher Figuren derselben à priori einzusehen im Stande ist.

Aus eben dem Grunde kann man auch keine Definitionen von den Modificationen der Seele geben. Da die Seele ihre Modificationen lediglich durch Empfindungen, nicht durch Ideen erkennt; und bestimte Empfindungen z. B. des Vergnügens, des Schmerzes, der Wärme, nicht an Wörter gebunden sind; so erhellt, daß man Jemanden, der jene Empfindungen nicht gehabt hat, auch durch keine Definition einen Begriff davon beybringen könne.

So wenig wir indessen von unserer Seele wissen, so ist es doch hinlänglich, uns von ihrer Unsterblichkeit, Geistigkeit, Freyheit, und einigen andern Attributen zu überzeugen, die wir zur Erreichung unserer Bestimmung wissen mußten. Ferner die Erkenntniß, welche wir mittelst des innern Bewußtseyns von unserer Seele haben, ist unvollkommen; aber sie ist nicht falsch. Im Gegentheile, die Erkenntniß, welche wir von den Körpern durch innere Empfindung erlangen, ist nicht bloß unvollkommen, sondern auch falsch. Es bedurfte also einer objectiven Idee der Körper, um unsere innere Empfindung von denselben zu berichtigen. Es bedurfte aber nicht einer objectiven Idee der Seele, da das innere Bewußtseyn uns hier nicht zum Irrthume verleitet, und, um nicht getäuscht zu werden, es genügt, wenn sie nicht mit dem Körper verwechselt wird, was wir durch die Vernunft verhüten können. Hätten wir endlich eine eben so deutliche Idee von der Seele, wie wir sie von dem Körper haben, so

Digitized by Google

würde jene uns die Seele zu sehr als eine von diesem wesentlich verschiedene Substanz darstellen, und dadurch die innige Vereinigung der Seele mit dem Körper erschwert haben.

Die Seelen anderer Menschen und überhaupt die reinen Intelligenzen erkennen wir nur durch Vermuthung. Wir erkennen sie gegenwärtig weder durch sich selbst, noch durch Ideen von ihnen; und da sie von uns verschieden sind, so ist es auch nicht möglich, sie durch das innere Bewußtseyn zu erkennen. Demnach vermuthen wir bloß, daß die Seelen anderer Menschen von derselben Beschaffenheit sind mit der unsrigen. Die innern Empfindungen, deren wir uns bewußt werden, trauen wir auch Andern zu, und selbst wenn jene Empfindungen auch keine Beziehung auf den Körper haben, so halten wir uns doch überzeugt, daß wir nicht irren; denn wir erkennen in Gott gewisse Ideen und gewisse unveränderliche Gesetze, nach denen wir mit Gewißheit wissen, daß Gott auf gleiche Weise in allen Geistern wirksam ist. "Ich bin", sagt Malebranche, "überzeugt, daß Zwey mal Zwey Vier sind; daß es besser sey, gerecht, als reich, zu seyn, und ich irre nicht, wenn ich glaube, daß Andere von diesen Wahrheiten eben so überzeugt sind, wie ich. Ich liebe das Gute und das Vergnügen; ich hasse das Böse und den Schmerz; ich begehre, glücklich zu seyn; ich kann also glauben, daß Menschen, Engel und Dämonen dieselben Neigungen haben. Ich weiß sogar, daß Gott nie Geister schaffen wird, die nicht wünschten, glücklich, oder die wünschten, unglücklich zu seyn. Gott selbst lehrt mich dieses; denn wer sonst als Gott könnte mich die Absicht und den Willen Gottes erkennen lehren?"

"Hat

"Hat aber der Körper Antheil an dem, was in mir vorgeht, so betriege ich mich fast immer, wenn ich Andere nach mir beurtheile. Ich fühle Wärme; ich sehe eine bestimte Größe, eine bestimte Farbe; ich schmecke einen bestimten Geschmack gewisser Körper; dann irre ich mich, wenn ich von meinen Empfindungen auf die Empfindungen Anderer schließe". Ob es übrigens Wesen gebe, die von Gott, von uns selbst, von den Körpern, und den reinen Geistern verschieden sind, ist uns unbekant; es ist indessen unwahrscheinlich, weil wir uns gar keinen Begriff davon machen können.

Wenn die Seele alle Gegenstände in Gott erkennt, konte man nun fragen, wie ist denn der Irrthum möglich? Daß er nach Malebranche aus dem Misbrauche der Freyheit entspringe, ist schon oben bemerkt worden, und man kann diesen die formale Ursache des Irrthums nennen. Aber M. entwickelte auch eine materiale *).

Die klare, nothwendige, innige Gegenwart Gottes, des unendlichen Wesens, wirkt stärker auf den Geist des Menschen, als die Gegenwart aller endlichen Dinge. Es ist unmöglich für den Menschen, sich ganz von jener Idee loszumachen, weil er nicht außer Gott existiren kann. Der Mensch kann freylich an besondere Dinge denken; aber man würde sehr irren, wenn man wähnte, daß er sich dadurch von Gott entfernte. In dem Denken besonderer Gegenstände entfernt sich der menschliche Geist so wenig von der Gottheit, daß er sich vielmehr ihr nähert, nehmlich einer der göttlichen Vollkommenheiten mehr nähere,

*) Ibid. liv. III. ch. 8.

hert, indem er sich von den übrigen entfernt. Auf jeden Fall entfernt er sich aber doch nur so von diesen, daß er sie nicht ganz aus dem Gesichte verliert, und fast immer im Stande ist, sie aufzusuchen und sich ihnen zu nähern. Sie sind stets dem Geiste gegenwärtig; aber dieser nimt sie nur in einer undeutlichen Verwirrung wahr, wegen seiner Eingeschränktheit, und ihrer Erhabenheit. Man kann wohl eine Zeitlang existiren, ohne an sich selbst zu denken; aber man kann nicht ein Moment existiren, ohne an Etwas überhaupt zu denken; und selbst alsdenn, wenn man an nichts zu denken glaubt, ist man nothwendig mit der unbestimten und allgemeinen Idee des Seyns überhaupt erfüllt. Aber weil Dinge, die uns gewöhnlich sind, auch uns nicht sonderlich rühren, und keine Reflexion veranlassen, so wird uns auch die Idee des Seyns, so groß, vast, reell und positiv sie immer seyn mag, so geläufig, und rührt uns so wenig, daß wir sie gar nicht wahrzunehmen glauben, nicht darauf reflectiren, ihr wenig Realität zutrauen, und sie mehr für ein verworrenes Aggregat aller besondern Ideen halten, anstatt daß wir durch sie allein alle besondern Dinge erkennen.

Ob uns nun gleich die Idee, welche wir durch die innige Verbindung mit Gott erhalten, an sich selbst nie betriegt; so machen wir doch oft einen so schlechten Gebrauch von den besten Dingen, daß die unvertilgbare Gegenwart jener Idee eine der vornehmsten Ursachen aller unregelmäßigen Abstractionen des Geistes ist, und folglich aller jener abstracten und chimärischen Philosophieen, welche die natürlichen Erscheinungen durch allgemeine Ausdrücke von Actus, Kraft, Ursache, Wirkung, substantiellen Formen,

ver=

verborgenen Qualitäten, Sympathie, Antipathie u. w. erklären wollen.

Dazu komt eine andere allgemeine materiale Ursache, welche den Irrthum veranlaßt. Diese besteht darin, daß, weil das Nichts durch keine Idee dargestellt wird, der Geist geneigt ist, zu glauben, daß Dinge nicht existiren, von denen er keine Idee hat. Unsere Urtheile von den Dingen erstrecken sich oft weiter, als unsere wirklichen Wahrnehmungen von denselben. Wir betrachten gemeiniglich die Gegenstände nur von Einer Seite; aber wir begnügen uns nicht, sie von dieser einen Seite zu beyrtheilen, sondern wir beurtheilen sie im Ganzen. Daher betriegen wir uns häufig; unser Urtheil ist einseitig wahr, sofern wir den Gegenstand untersucht hatten; aber von der andern Seite desselben ist es nicht selten falsch, oder was wir in diesem Betrachte für wahr halten, ist nur wahrscheinlich. Wir bilden uns also ein, daß die andern Seiten, welche wir nicht untersucht haben, nicht existiren, oder wenigstens nicht von den uns bekanten verschieden sind.

Wenn inzwischen der Mensch auch seinen Geist und seine Ideen schlechthin in seiner Gewalt hätte, da doch oft Ideen nicht dem Geiste gegenwärtig sind, wenn er sie zu erhalten wünscht; so würde dennoch der Mensch durch seine Natur dem Irrthume unterworfen seyn. Der Geist des Menschen ist endlich, und jeder endliche Geist kann irren. Die Ursache hiervon ist, daß die kleinsten Dinge unter sich unendlich viele Beziehungen haben, und daß es eines unendlichen Geistes bedarf, um diese zu umfassen. Da also ein endlicher Geist nicht alle Beziehungen der Dinge umfassen und begreifen kann, so sehr er sich auch an-

strengen mag; so wird er geneigt zu glauben, daß diejenigen, welche er nicht wahrnimt, auch nicht existiren, vorzüglich wenn er nicht auf die Schwäche und Eingeschränktheit seines Geistes achtet, was gewöhnlich der Fall ist. Daher bringt die Eingeschränktheit des menschlichen Geistes an und für sich selbst die Fähigkeit desselben mit sich, zu irren.

Gleichwohl falls die Menschen auch in dem Zustande der Schwäche und Verderbtheit, in welchem sie sich befinden, nur einen guten Gebrauch von ihrer Freyheit machten, würden sie sich nie täuschen. Deswegen wird Jedermann, der in Irrthum geräth, mit Recht getadelt, und verdient sogar bestraft zu werden *). Denn um sich nicht zu betriegen, ist nichts weiter nöthig, als daß man nur darüber urtheilt, was man wirklich sieht, und nur dann über Dinge urtheilt, wenn man überzeugt seyn kann, sie nach allen Seiten erwogen zu haben. Aber der Mensch unterwirft sich lieber dem Irrthume, als der Regel des Wahren; er will ohne Mühe und ohne Untersuchung entscheiden, und so darf man sich nicht wundern, daß er in unzählige Irrthümer verfällt.

Nach der bisherigen Entwickelung der Vorstellungsart des Malebranche vom Ursprunge und Grunde der Erkentniß überhaupt, wird seine Hypothese über die Art und den Grund der Verbindung und Harmonie zwischen der Seele und dem Körper leicht verständlich seyn **). Des Cartes hatte zur

*) Tout homme, qui tombe dans l'erreur, est blamé avec justice, et merite même d'être puni. Ob Malebranche für diese Behauptung wohl nicht selbst verdient hätte, gestraft zu werden, bey allem, was er zur Rechtfertigung derselben sagt?

**) Ibid. liv. ch. 10.

zur Erklärung dieser die Hypothese von der göttlichen Assistenz aufgestellt, und der Seele nur die willkührliche Richtung der Bewegkräfte des Körpers überlassen. Die Cartesianer, besonders de la Forge, von welchem ich oben geredet habe, und Malebranche, fanden hierin die Schwierigkeit, daß sich eben so wenig begreifen lasse, wie die Seele die Direction der Bewegung des Körpers zu ändern vermöge, als wie sie die Quantität der letztern selbst ändern könne. Sie bildeten daher die Hypothese der göttlichen Assistenz in die sogenannte Hypothese der gelegenheitlichen Ursachen (Systema causarum occasionalium) um. Sie nahmen an, daß überhaupt keine Veränderung des Körpers wirklich von der Seele bewirkt werde und abhange, und überhaupt nichts in der Seele vorgehe, wovon der Körper die unmittelbare wirkende Ursache sey. Alle Bewegungen des Körpers leiteten sie daher unmittelbar von der göttlichen Macht und Einwirkung her, die allein auf gelegenheitliche Veranlassung der Willensäußerungen der Seele und simultan mit diesen jene Bewegungen erzeuge. So wie aber die Gottheit die Bewegungen des Körpers harmonisch mit den Willensäußerungen der Seele bewirkt; so erzeugt sie wiederum auf gelegenheitliche Veranlassung der körperlichen Bewegungen und simultan mit denselben die Vorstellungen der Seele; so daß folglich nach dem Systeme der gelegenheitlichen Ursachen der Seele nichts übrig bleibt, als die Freyheit des Willens, die, wie oben erinnert ist, der Hauptgrund der Irrthümer ist; obgleich die Vorstellungen der Gegenstände von Gott bewirkt werden, und also in diesen an sich selbst bey der untrieglichen Wahrhaftigkeit Gottes nie etwas Irriges seyn kann. Beyde Gattungen von Veränderungen, sowohl diejenigen, welche

Digitized by Google

welche im Körper, als diejenigen, welche in der Seele vorgehen, bewirkt die Gottheit nach gewissen durch ihren eigenen unbedingten Willen bestimten Gesetzen; so daß vermöge derselben einer bestimten Bewegung des Körpers eine bestimte Wahrnehmung der Seele, und umgekehrt einem bestimten Willensacte der Seele eine bestimte Bewegung oder Veränderung des Körpers entspricht. Es erhellt hieraus offenbar, daß im Wesentlichen die Hypothese der gelegenheitlichen Ursachen, wie sie die spätern Cartesianer annahmen, mit der Hypothese des Des Cartes selbst von der Assistenz Gottes dieselbe ist, nur den in Beziehung auf den Hauptpunct unbedeutenden Unterschied abgerechnet, daß die Direction der Bewegungen des Körpers durch den freyen Willen der Seele, welche Des Cartes noch behauptet hatte, von den Cartesianern aufgehoben wurde.

Ehe ich zur Charakteristik der Moral des Malebranche, wie er sie aus seinen Principien entwickelte, zur Geschichte der Streitigkeiten, die er über sein System hatte, und zur Beurtheilung dieses selbst übergehe, will ich noch vorher seiner Methodologie erwähnen. Er hat sich über die Methode zur Erforschung der Wahrheit im sechsten und letzten Buche seines Werks umständlich erklärt. Meistens folgte er dabey den Regeln des Des Cartes; er erörterte sie aber ausführlicher, und stellte sie in bestimteren Anwendungen dar seiner metaphysischen Vorstellungsart überhaupt gemäß.

Die Intuitivität der Erkentniß oder die Evidenz im Cartesischen Sinne des Worts nahm er auch als Kriterium der Wahrheit an, und gründete daher seine ganze Methodenlehre auf den allgemeinen Kanon:

Man

Man muß keinen andern Sätzen beypflichten, als solchen, die so evident wahr sind, daß man ihnen den Beyfall ohne eine gewisse peinliche Empfindung des innern Sinnes, und ohne eigene Vorwürfe nicht verweigern kann; oder in Ansehung deren ein Jeder deutlich einsieht, er misbrauche seine Freyheit, falls er ihnen nicht beystimme. Sobald wir blossen Wahrscheinlichkeiten beypflichten, sind wir allemal in Gefahr zu irren, und irren fast immer wirklich; oder wenn wir auch nicht irren, so geschieht dieses doch nur durch Zufall. Da wir also lediglich durch die Evidenz überzeugt werden können, daß wir nicht irren, so müssen wir auch unsere vorzügliche Aufmerksamkeit darauf wenden, die Evidenz in unsern Perceptionen zu erhalten, um über Alles unserer Vernunft gemäß richtig urtheilen, und die Einsicht in diejenigen Wahrheiten, deren wir fähig sind, erlangen zu können.

Die Ursachen, welche jene Evidenz erzeugen und erhalten können, sind von zwiefacher Art. Einige sind in unserer Gewalt, oder hangen einigermaßen von uns ab; andere sind nicht in unserer Gewalt. Bey sichtbaren Gegenständen sind z. B. der Sinn des Gesichts, und das Vermögen, ihn auf bestimte Objecte zu richten, gewissermaßen von uns abhängig; eben so bey intelligibeln Wahrheiten der Verstand und die zweckmäßige Anwendung desselben. Aber die Augen bedürfen zum Sehen des Lichts, und dies hängt von äußern Ursachen ab; der Verstand bedarf zur Wahrnehmung der Gegenstände der Ideen, die auch nach dem Systeme des Malebranche nicht in der Gewalt des Menschen sind. Wären also die Ideen unserer Seele nicht gegenwärtig, so oft wir dieselben wün-

Digitized by Google

wünschen, und wollte die Gottheit, welche die Welt erleuchtet, uns dieselben nicht offenbaren, so würden wir auch nicht im Stande seyn, irgend Etwas zu erkennen; so wie Niemand etwas sehen kann, wenn ihm das Licht fehlt. Einen solchen Mangel der Ideen aber haben wir auch nicht zu fürchten, da die Gegenwart derselben zum Behufe unserer Wahrnehmung der für unsern Verstand, zu seiner Erkentniß vorhandenen Dinge natürlich ist, und von dem allgemeinen und unveränderlichen Willen Gottes abhängt. Sind uns aber die Ideen der Dinge beständig gegenwärtig, auch wenn wir sie nicht aufmerksam betrachten; so bleibt uns zur Erhaltung der Evidenz in allen unsern Perceptionen nichts übrig, als daß wir die Mittel aufsuchen, wodurch der Verstand aufmerksamer und fähiger wird; so wie, um Objecte des Gesichts deutlich zu erkennen, ein scharfes Gesicht und ein aufmerksamer Blick erforderlich sind.

Weil inzwischen die zu erkennenden Objecte oft mehr Beziehungen haben, als wir mit Einem Verstandesacte wahrzunehmen vermögen; so sind uns noch einige Regeln nöthig, um alle Schwierigkeiten in der Erkentniß der Wahrheit wegzuräumen, und die Hülfsmittel benutzen zu können, wodurch der Verstand aufmerksamer und fähiger werde, um alle Beziehungen des Gegenstandes unserer Untersuchung auf's evidenteste einsehen zu können. Malebranche theilt daher seine Methodenlehre in zwey Theile, von denen der erste die Hülfsmittel betrifft, deren sich der Verstand zur Schärfung seiner Aufmerksamkeit und Fähigkeit bedienen könne; der andere einige Kanones enthält, welche wir bey der Untersuchung der Wahrheit zu befolgen haben, um richtige und

und der Gefahr des Irrthums nicht ausgesetzt Ur-theile zu bilden. Aus beyden Theilen will ich nur einige seiner wichtigsten Bemerkungen ausheben.

Um die Evidenz unserer Erkenntniß zu erreichen, ist die Aufmerksamkeit schlechthin nothwendig. Diese wird nun zwar schon überhaupt durch die Empfindungen, oder, wie sich Malebranche ausdrückt, durch die bloßen Modificationen unserer Seele bewirkt; aber eben diese Modificationen zerstreuen auch wiederum die Wahrnehmungsfähigkeit der Seele mehr, als für die Erkenntniß der Wahrheit heilsam ist. Da gleichwohl die Seele in ihrem gegenwärtigen Zustande ohne Sensationen, Affecten und andere Modificationen nicht existiren kann; so muß man sich in die Nothwendigkeit fügen, und darauf achten, wie man selbst jene Modificationen als Hülfsmittel einer größern Aufmerksamkeit benutzen könne. Hierzu dient zuvörderst eine richtige Unterscheidung der Affecten selbst, ihrer guten oder bösen Zwecke und Wirkungen, um diejenigen unter ihnen auszuwählen, denen man sich mit Sicherheit für seine Wohlfarth und für den Anbau der Wahrheit überlassen kann. Zu solchen rechnet M. das eifrige Bestreben, unsern Verstand zweckmäßig anzuwenden; die Sehnsucht, uns von Vorurtheilen und Irrthümern zu befreyen, und soviel Licht zu erlangen, als wir bedürfen, um uns selbst zu allem Guten zu leiten; kurz alle solche Affecten, von denen wir nicht zu unnützen, übereilten und zweckwidrigen Studien und Handlungen getrieben werden. Am meisten trägt, um dergleichen Affecten in uns herrschend zu machen, und die entgegengesetzten zu überwinden, eine reine und keusche Einbildungskraft bey. Vorzüglich ist zu verhüten indessen, daß wir nicht aus

Affecten über die Gegenstände urtheilen, sondern nur nach einer klaren Ansicht der Wahrheit; (eine bey der Lebhaftigkeit der Affecten sehr schwer und oft fast unmöglich zu beobachtende Regel); denn die Affecten sollen nur unsere Aufmerksamkeit reizen und verstärken, aber sie nicht regieren, indem wir sonst durch sie getäuscht werden.

Auf gleiche Weise müssen uns auch die Sinne Hülfe leisten, um das Gemüth zur Aufmerksamkeit zu bestimmen. Die Sensationen reizen ihrer Natur nach noch mehr das Gemüth, als die blosen Ideen des Verstandes; und daraus ergiebt sich, daß der Geist auf Wahrheiten aufmerksamer gemacht werden könne, sobald sie ihm sinnlich werden. Hierauf beruht die größere Evidenz, welche die Mathematik vor der Philosphie voraus hat. Indessen muß die Sinnlichkeit selbst bey uns gemäßigt, und auch der Geist nicht zu sehr auf die Sinnengegenstände als solche hingezogen werden, weil sonst der Erkentniß der Wahrheit geschadet wird. Zur Berichtigung der sinnlichen Wahrnehmung und der Einbildungskraft, und zugleich zur Schärfung des reinen Verstandes, empfiehlt Malebranche vorzüglich das Studium der Mathematik.

Außer diesen Bemerkungen über die Mittel, die Aufmerksamkeit des Gemüths zweckmäßig zu erwecken und zu richten, ertheilt M. noch folgende allgemeine bey der Untersuchung der Wahrheit zu beobachtende Vorschriften: Erstlich: Man muß bey den Schlüssen immer die Evidenz erhalten, damit die Wahrheit ohne Gefahr des Irrthums entdeckt werde; also nur über solche Gegenstände raisonniren, von denen man klare

klare Ideen hat; immer vom Klarsten und Leichtesten anfangen, und dabey so lange wie nöthig verweilen, bevor man zur Untersuchung sehr verwickelter und schwerer Materien fortschreitet. Diese erste Regel ist von der allgemeinsten Anwendung. Zweytens: Um Probleme aufzulösen, oder streitige Frage zu entscheiden, kömt vorläufig Alles darauf an, den Gegenstand selbst und den Streitpunct sowohl der Materie als den Worten nach auf's genaueste zu bestimmen. Drittens: Können die Beziehungen der Gegenstände zu einander nicht durch unmittelbare Vergleichung erkannt werden; so müssen wir uns bemühen, einen oder mehr Mittelbegriffe aufzufinden, die wir als gemeinschaftlichen Maaßstab brauchen können, um mit ihrer Hülfe jene Beziehungen der Gegenstände kennen zu lernen. Viertens: Sind die Materien sehr verwickelt, so daß sie einer längern Untersuchung bedürfen, müssen wir von ihnen Alles absondern, was zur Auffindung der gesuchten Wahrheit nicht zu untersuchen nöthig ist; denn die Fähigkeit des Geistes darf nicht unnützerweise zerstreuet, vielmehr muß sie dahin gerichtet werden, woher sie Licht erwarten kann. Fünftens: Ist das Problem in wenig Worten enthalten, so muß man die Materie der Untersuchung in ihre Theile zergliedern, und diese Theile in natürlicher Ordnung jeden besonders erwägen; indem man von den einfachern anfängt, und wenn man mit diesen bekant geworden ist, zu den zusammengesetztern fortschreitet. Die übrigen von M. noch angegebenen Regeln sind schon in den obigen enthalten. Er zeigt noch im Folgenden, wie die Fehler der ältern philosophischen Systeme aus einer Vernachlässigung dieser Regeln entstanden, und dagegen im Cartesianismus durch Befolgung derselben vermieden worden seyen.

Auch

Digitized by Google

Auch verbreitet er sich noch ausführlicher über ihre Anwendung im Einzelnen.

Mit dem theoretischmetaphysischen Systeme des Malebranche ist seine praktische Philosophie auf's innigste verbunden; sie ist in ihren Eigenheiten eine Folge aus jenem, und daher ohne die Kentniß jenes nicht ganz verständlich; so daß auch M. selbst von den Lesern seines Traité de morale foderte oder doch wünschte, daß sie vorher seine frühern Schriften, hauptsächlich sein dem Inhalte nach eben charakterisirtes Hauptwerk, studirten. Schon in der Recherche de la verité hatte er in den Abschnitten, welche den Einfluß der Neigungen, Affecten und Leidenschaften auf die Erkentniß der Wahrheit betreffen *), zugleich das Verhältniß derselben zur Sittlichkeit des Menschen berührt, und auch von seinem theoretisch-metaphysischen Resultate allgemeine Anwendungen auf Moralität und Religiosität eingestreut. Aber er fand es doch nöthig, die Moralphilosophie seinen theoretischen Grundsätzen gemäß noch in einem besondern Werke zu entwickeln **).

Der Traité de morale des M. besteht aus zwey Theilen. In dem ersten wird gezeigt, daß die Tugend in einer im Menschen beym Handeln zur

Fen-

*) S. *Malebranche* de la Recherche de la verite. liv. IV.

**) Die Ausgabe, welche ich von diesem Werke vor mir habe, ist folgende: Traitté de Morale. Nouvelle edition. Augmentée dans le corps de l'ouvrage, et d'un Traitté de l'amour de Dieu à la fin. Par le P. *Malebranche*, Prêtre de l'Oratoire; Tomes II; à Lyon 1697. 12. Die erwähnten Zusätze sind von einer andern Hand; aber vom M. selbst dem Texte eingewebt. Er nennt den Verfasser mit dem Anfangsbuchstaben des Namens N. (Nicole?).

Digitized by Google

Fertigkeit gewordenen und herschenden Liebe zur ewigen und unveränderlichen Ordnung des Weltalls bestehe. Die vornehmsten und wesentlichsten Bedingungen der Tugend sind die Stärke und Freyheit des Geistes. Dann folgt eine Erläuterung der gelegenheitlichen Ursachen und Hülfsmittel zur Ausbildung und Aufklärung des Verstandes und zur Erlangung solcher Gesinnungen, ohne welche die Liebe zur ewigen Ordnung beym Handeln nicht erworben werden kann. Umgekehrt deckt M. auch die gelegenheitlichen Ursachen solcher Gesinnungen beym Menschen auf, welche der göttlichen Gnade entgegenwirken, um sie vermeiden zu lehren. Der zweyte Theil enthält die Tugendlehre im Einzelnen, wiewohl auf eine originale Art bearbeitet.

Um den Zusammenhang des praktischen Theils der Philosophie des Malebranche mit dem theoretischen aufzuhellen, will ich jenen noch etwas genauer erörtern. Die allgemeine Vernunft ist die göttliche Weisheit selbst; durch jene stehn die Menschen sämtlich mit Gott in Verbindung; das Wahre und Falsche, das Gerechte und Ungerechte, ist dasselbe für alle vernünftige Wesen, was es für die Gottheit ist. Zwischen Gotte und dem menschlichen Geiste ist nur der Unterschied, daß dieser als endlich nicht alle Beziehungen erkennt, welche die Gegenstände seiner Erkentniß zu einander und zu ihm selbst haben; daß er sich oft irren kann, indem er solche Beziehungen beurtheilt, welche er nicht kennt; ob er gleich dieses zu vermeiden vermag, wenn er sein Urtheil nur auf solche Beziehungen einschränkt, die er wirklich erkennt. Gott ist hingegen seiner Natur nach untrieglich, weder dem Irrthume noch der Sünde unterworfen; er

ist

ist sich selbst Licht und Gesetz; die Vernunft gehört zu seinem Wesen (lui est consubstantielle); er kennt sie auf's vollkommenste, und liebt sie unabänderlich (il la connoit parfaitement, il l'aime invinciblement).

Alle speculative und praktische Wahrheiten sind nur Beziehungen der Größe und Vollkommenheit *). Die Falschheit ist nichts Reelles; denn sie gilt von Beziehungen der Dinge, die nicht wirklich existiren. Mit einem falschen Urtheile glaubt man etwas zu erkennen, aber in der That erkennt man nichts. Die Wahrheit ist folglich die ewige Ordnung in den wirklichen Beziehungen der Dinge, wie sie durch die allgemeine göttliche Vernunft bestimt ist. Wenn der Mensch irrt, so irrt er nicht nach der allgemeinen Vernunft; denn diese kann nicht irren; sie erkennt und beurtheilt nur das Wirkliche; sondern er irrt nach seiner besondern Vernunft, weil er Dinge beurtheilt, die er nicht erkennt, und die also auch nicht wirklich existiren. Die Falschheit drückt also Unordnung aus, die der ewigen Ordnung, der göttlichen Wahrheit widerspricht, und wenn der Mensch nach falschen Urtheilen und Maximen handelt, so verletzt er, da er selbst an der Falschheit der Urtheile, die seine Handlungen bestimmen, schuld ist, die göttliche Ordnung, handelt fehlerhaft und sündigt.

Da die Wahrheit und die Ordnung reelle, unveränderliche, nothwendige Beziehungen der Größe und

*) Unter speculativen Wahrheiten versteht M. hier nur mathematische und solche, die ein Verhältniß der Gleichheit oder Ungleichheit angehn. Die praktischen betreffen alles, was sich auf das Thun und Lassen, und den Zustand des Menschen bezieht. S. Traité de Morale P. I. p. 9.

Digitized by Google

und Vollkommenheit sind, welche die Substanz des göttlichen Verstandes (verbe divin) in sich schließt; so hat derjenige, welcher jene Beziehungen erkennt, mit Gott einerley Erkenntniß, und derjenige, welcher seine Liebe nach jenen Beziehungen ordnet, befolgt mit Gott dasselbe Gesetz. Es ist alsdenn zwischen ihm und Gott eine völlige Uebereinstimmung des Geistes und des Willens. Er wird Gott ähnlich, so weit er Ihm ähnlich zu werden vermag.

Der Mensch ist ein vernünftiges Wesen. Seine Tugend, seine Vollkommenheit kann also in nichts Anderem bestehn, als die Vernunft zu lieben, d. i. die Ordnung. Die Kentniß der speculativen Wahrheiten oder der Beziehungen der Größe komt hier nicht so in Betracht, weil diese auf unsere Pflichten wenig oder gar keinen Einfluß hat, als die Erkentniß und Liebe der Beziehungen der Vollkommenheit oder der praktischen Wahrheiten, von denen auch die menschliche Vollkommenheit abhängt. Nach dieser leztern Erkentniß und Liebe soll der Mensch also streben. Ob hieraus für ihn Glückseligkeit erfolgen werde, darf ihn nicht kümmern; er muß dieses der Gottheit anheimstellen; aber Gott ist gerecht, und muß nothwendig die Tugend belohnen. Tout le bonheur, que nous aurons merité, n'en doutons point, nous ne manquerons pas de le recevoir.

Der Gehorsam, welchen man der ewigen Ordnung leistet, ist die Unterwerfung unter das göttliche Gesetz, die Tugend in jedem Sinne ist. Aber die Unterwerfung unter die Natur, unter die Folgen der göttlichen Rathschlüsse, oder unter die Macht Gottes, ist mehr Nothwendigkeit, als Tugend. Man kann der Natur folgen, und verderbt wer-

werden; denn itzt ist die Natur verderbt. Man kann im Gegentheile der Wirksamkeit Gottes widerstehn, ohne seinen Befehlen ungehorsam zu seyn; denn zuweilen ist die besondere Wirksamkeit Gottes durch die secundaren oder gelegenheitlichen Ursachen so determinirt, daß sie in einem gewissen Sinne nicht der ewigen göttlichen Ordnung conform ist. Es ist wahr, daß Gott nur der ewigen Ordnung gemäß will, aber oft — doch ich will hier den Malebranche mit seinen eigenen Worten reden lassen, weil sich hier das Eigenthümliche, und Paradoxe seiner Vorstellungsart durch die Art des Ausdruckes am auffallendsten zeigt *) — mais souvent il agit en quelque maniere contre l'ordre. Car l'Ordre même voulant, que Dieu comme cause générale agisse d'une maniere uniforme et constante, en consequence des loix générales, qu'il a établies, il produit des effets contraires à l'ordre. Il forme des monstres, et sert maintenant à l'injustice des hommes, à cause de la simplicité des voies, par lesquelles il execute ses desseins. De sorte que celui, qui prétendroit obéir à Dieu en se soumettant à sa puissance, en suivant et respectant la nature, blesseroit l'ordre et tomberoit à tous momens dans la desobeissance.

Man muß diese Sätze des Malebranche nicht misverstehen, was durch die Art, wie er sie ausgedrückt hat, leicht geschehen kann. Er will weiter nichts sagen, als daß das theoretische Gesetz der Natur nicht die Regel des freyen Handelns seyn könne, und dies drückt er so aus: daß man nicht nach dem allgemeinen göttlichen Gesetze, wodurch er den Naturlauf mechanisch nothwendig bestimmt hat, sondern

*) Traité de morale P. I. p. 17.

sondern nach der göttlichen moralischen Weltordnung, die Gesetz für freye vernünftige Wesen ist, handeln müsse; und damit hebt sich der scheinbare Widerspruch, daß man zugleich einem göttlichen Gesetze gemäß und einem andern zuwider handeln möge.

Daß M. jene Sätze in dieser Bedeutung nahm, beweisen seine hinzugefügten Erläuterungen und Beyspiele. Wären die Gesetze des Naturlaufs moralische Gesetze Gottes, so würde es ein Verbrechen seyn, sich von einem Hause, das einzustürzen drohet, zu entfernen; denn man könte sich nicht ohne Ungerechtigkeit weigern, Gotte das von ihm uns geschenkte Leben zurückzugeben, wenn er es wieder fodert. Eben so hieße es der Weisheit Gottes spotten, wenn man den Lauf eines Flusses oder Baches änderte; man müßte ruhig der Natur folgen. Das ist aber auch nicht der Fall. Gott regiert den Naturlauf nach den einmal von ihm bestimmten Gesetzen; man kann das Werk der Natur verbessern, ohne seine Weisheit zu beleidigen; man widersteht hier seiner Wirkung, aber nicht seinem Willen, weil er nicht alles positiv und direct will, was er wirkt und thut. Gott will ungerechte Handlungen, z. B. einen Mord, directe nicht, ob er gleich den Arm derer bewegt, die ihn vollziehen; und wiewohl er es selbst ist, der regnen läßt, ist es doch einem Jeden erlaubt, sich vor dem Regen zu verwahren. Gott bewegt den Arm des Mörders zufolge der allgemeinen Gesetze der Vereinigung der Seele und des Körpers; aber diese Gesetze hat er keinesweges in der Absicht angeordnet, daß die Menschen einander tödten sollten. Man muß hierbey nicht die Gottheit mit den Menschen verwechseln. Widersteht man der Wirksamkeit der Menschen, so beleidigt man sie; denn da

sie nur nach ihrem besondern Willen handeln, so kann man ihrer Thätigkeit nicht widerstehen, ohne zugleich ihre Absichten zu hindern. Hingegen wenn man der Thätigkeit Gottes auf eine vernünftige Weise widersteht, wird er nicht nur nicht beleidigt, sondern man begünstigt auch wohl die moralischen Absichten desselben, mit denen der mechanische Naturlauf nicht immer harmoniren kann.

Obgleich inzwischen, bemerkt M. noch, der Naturlauf nicht unser moralisches Gesetz, und die Unterwerfung unter denselben nicht unsere Tugend ist, so müssen wir doch oft auf ihn auch eine moralische Rücksicht nehmen, wenn nehmlich die moralische Weltordnung es fodert, nicht vermöge eines nothwendigen Naturmechanismus. Ein Mensch, der heftige Gichtschmerzen leidet, hat die Pflicht, mit Geduld und Demuth zu leiden, weil er ein Sünder ist, und die moralische Weltordnung verlangt, daß er büße. Wäre er kein Sünder, und verlangte die moralische Weltordnung diese Buße nicht von ihm, so dürfte er sich alle mögliche Bequemlichkeiten und Erleichterungen verschaffen, die nur in seiner Gewalt ständen.

Es giebt also keine andere Tugend, als die Liebe zur göttlichen Weltordnung. Alle Tugenden, die nicht von diesem Principe ausgehen, sind Scheintugenden. Man muß auch nicht die Tugend, die nur Eine überhaupt ist, mit den Pflichten verwechseln, deren eine große Zahl seyn kann. Jemand kann seine Pflichten erfüllen, Handlungen des Edelmuths ausüben, ohne die Tugend zu besitzen. Er kann tugendhaft scheinen im Urtheile der Menschen, aber er ist es nicht wirklich, wenn die Liebe zur moralischen Welt-

Digitized by Google

ordnung fehlt. Manche wähnen tugendhaft zu seyn, die bloß ihrem natürlichen Hange zu gewissen Pflichten folgen; da es aber nicht die Vernunft ist, welche sie leitet, so werden sie durch das Uebermaaß lasterhaft, indem sie sich einbilden, Heroen der Tugend zu seyn. Zur Vernunft führt allein der Glaube. Die Vernunft aber ist das oberste und allgemeinste Gesetz für, alle Intelligenzen.

Die Liebe zur moralischen Weltordnung muß im Menschen natürlich, frey, thätig und gewöhnlich seyn; nur dann begründet sie die wahre Tugend. Sie ist nicht von der echten Menschenliebe verschieden. Man muß aber zwey verschiedene Arten derselben unterscheiden, welche Malebranche Liebe der Vereinigung (amour d'union) und Liebe der Achtung und des Wohlwollens (amour d'estime et de bienveillance) nennt. Die Liebe der Vereinigung kann lediglich auf die Güte gerichtet seyn, oder diejenige Vollkommenheit, welche auf unsre Glückseligkeit Beziehung hat. Nun ist aber Gott allein gütig, weil er allein die Macht hat, unsere Glückseligkeit zu bewirken; daher muß alle Liebe der Vereinigung Gott zum Gegenstande haben. Andere Menschen lieben wir mit der Liebe der Achtung und des Wohlwollens wegen gewisser Vollkommenheiten, die sie besitzen. Eine aufgeklärte Selbstliebe ist der Liebe der Vereinigung nicht entgegen; der Mensch will vermöge der Selbstliebe glücklich seyn, und dieses führt ihn zur Vereinigung mit dem Wesen hin, auf dessen Güte seine Glückseligkeit beruht. Ganz anders ist es, wenn die Selbstliebe eine Liebe der Achtung und des Wohlwollens gegen sich ist; hier artet sie fast allemal in eine fehlerhafte Neigung aus. Die ewige Ordnung der Gerechtigkeit fodert, daß die Be-

lohnung dem Verdienste, das Glück der Tugend und Vollkommenheit des Geistes angemessen seyn; die Selbstliebe aber pflegt für die Glückseligkeit und Ehre keine Schranke zu dulden. So aufgeklärt diese denn auch seyn mag, wenn sie nicht gerecht ist, so widerstreitet sie der moralischen Weltordnung; denn sie kann nicht ungerecht seyn, ohne diese zu verringern und zu zerrütten. Ist aber die Selbstliebe vernünftig, und hält sie sich innerhalb den Schranken der Gerechtigkeit, so daß sie mit der moralischen Weltordnung verträglich ist, so kann sie die größte Vollkommenheit bewirken, deren der Mensch fähig ist. Ein Mensch, der sich immer in das Verhältniß setzt, welches ihm zukomt, der nur glücklich seyn will, so weit er es zu seyn verdient, der sein Glück nur in der Gerechtigkeit sucht, die er von dem höchsten Richter erwartet, der im Glauben lebt, der zufrieden, standhaft und geduldig ausharrt in der Hoffnung und im Vorgefühle des wahren Gutes; ein solcher ist ein wahrhaft guter Mensch, sollte auch die Selbstliebe das natürliche Princip seiner Handlungen seyn, die aber durch die Gnade und die Liebe zur moralischen Weltordnung geregelt und berichtigt ist.

Man muß sich gleichwohl nicht einbilden, daß die Liebe zur moralischen Weltordnung in solchen Tugenden oder vielmehr in solchen besondern Dispositionen bestehe, die man erwerben oder verlieren kann. Die moralische Weltordnung ist nicht Etwas, das man anfangen oder gänzlich aufhören kann zu lieben. Sie ist in Gott, und dieser prägt sie uns unaufhörlich ein. Sie ist ein Gesetz mit unauslöschlichen Buchstaben in uns geschrieben. Sie ist der natürliche und nothwendige Gegenstand aller Gedanken und aller Thä-

tigkeiten der Geister. Man kann anfangen und aufhören, ein Geschöpf zu lieben, denn der Mensch ist nicht für diese gemacht; aber man kann nicht ganz der Vernunft entsagen, oder die moralische Weltordnung zu lieben aufhören; weil der Mensch gemacht ist, vernünftig, d. i. nach der moralischen Weltordnung zu leben. Die Liebe zu dieser herscht auch überall, wo die Eigenliebe ihr nicht entgegen ist. Sie herscht sogar oft, wenn auch die Eigenliebe ihr widerstrebt, selbst in Bösewichten. Denn die Schönheit der Gerechtigkeit rührt zuweilen die Ungerechten selbst, so daß ihre Eigenliebe ihre Rechnung dabey findet, sich nach der moralischen Weltordnung zu bequemen.

Malebranche unterscheidet vier Grade der Liebe zur moralischen Weltordnung, die natürliche, die freye, die thätige und die habituelle. Die Begriffe, welche er mit jedem derselben verbindet, bedürfen keiner Erläuterung, da sie aus den Namen derselben hinlänglich erhellen. Auch leuchtet ein, daß nur die freye, habituelle und herschend gewordene Liebe den Menschen rechtfertigen könne, und daß diese allein die Tugend begründe.

Zur Kentniß der Mittel aber, um die Liebe zur moralischen Weltordnung herschend zu machen, müssen zwey praktische Grundwahrheiten vorausgesetzt werden; die eine: daß die Handlungen die Fertigkeiten bewirken, und wiederum die Fertigkeiten die Handlungen; die andere: daß die Seele nicht immer die Handlungen verrichtet, welche ihre herschend gewordene Fertigkeit mit sich bringt. Daher kann ein Sünder auch wohl eine Sünde nicht begehn, ob er gleich eine unglückliche Fertigkeit zu sündigen angenommen hat; und der Gerechte kann wohl einmal der Liebe

Digitized by Google

zur Gerechtigkeit vergessen; weil kein Sünder ohne alle Liebe zur moralischen Weltordnung, und kein Gerechter ohne alle Eigenliebe ist, die dem Principe der Tugend widerstrebt. Durch den bloßen freyen Willen überhaupt kann daher der Mensch nicht vor Gott gerecht werden. Er bedarf hierzu durchaus der göttlichen Gnade. Die natürlichen Mittel aber, dem moralischen Principe eine unverbrüchliche Festigkeit und einen stets herschenden Einfluß auf den Willen zu verschaffen, sind Einsicht und Gefühl, ohne welche sich auf dem natürlichen Wege keine Fertigkeit im Menschen bilden kann. Achtet man auf das innere Gefühl, welches der Mensch von sich selbst hat, so zeigt sich, daß der Wille niemals wirklich das Gute liebt, wenn nicht der Verstand ihm dasselbe als solches entdeckt, oder das Gefühl es ihm vergegenwärtigt. Befragt man die Vernunft über den Grund hiervon, so sieht man ein, daß es so seyn müsse, weil sonst der Schöpfer dem Willen zwecklose und unnütze Eindrücke geben würde.

Der Verstand ist es also, der das Gute, welches er liebt, durch einen unwiderstehlichen Eindruck desselben entdeckt; das Vergnügen ist es, welches die wirkliche Gegenwart des Guten bestätigt. Hieraus ergeben sich die Mittel, die Liebe zum wahrhaft Guten zur herschenden Fertigkeit in uns zu machen. Es gehören dazu erstlich die Stärke des Geistes. Diese besteht in der Gewohnheit, die Anstrengung der Aufmerksamkeit zu ertragen. Es ist schwer, abstracte Ideen zu betrachten, und doch ist dieses nothwendig, um uns über das wahre Gute hinlänglich aufzuklären. Jene Stärke des Geistes wird also dadurch erlangt, wenn man die Sinnlichkeit, die Einbildungskraft und

die

die Leidenschaften mäßigt, seine Studien ordnet, nur über klare Ideen nachdenkt, und sich immer klare Ideen zu verschaffen sucht. Malebranche ertheilt hier mehr vortreffliche Regeln, um den Verstand zu einer Contemplation zu stimmen und zu gewöhnen, die zur Kenntniß des wahrhaft Guten führen kann, deren Erörterung aber hier eine zu große Weitläuftigkeit erfodern würde. Der Mensch muß mit dem Geiste arbeiten, um das Leben des Geistes zu gewinnen. Er muß folglich alles thun, was jene Geistesarbeit erleichtern, befördern und sichern, und alles vermeiden, was sie erschweren, hindern, und die Aufmerksamkeit zerstreuen kann.

Neben der Stärke muß der Geist aber auch seine Freyheit gewinnen und erhalten, und zugleich dieselbe vor Ausschweifungen und Misbrauch bewahren. Die wichtigste und allgemeinste Regel ist in diesem Betrachte: daß man in Sachen des Urtheils die Entscheidung so lange aufschiebe, wie möglich. Nur durch die Anwendung dieser Regel kann man Irrthum und Sünde vermeiden, so wie man durch die Stärke des Geistes sich von der Unwissenheit befreyen kann. Die Freyheit des Geistes sowohl als seine Stärke ist eine Fertigkeit, welche durch den Gebrauch, den man davon macht, immer größer wird, wohl zu verstehn, soferne die Freyheit durch jene Regel bedingt wird. Wer in der Beurtheilung von Maaßregeln und Handlungen nicht eher entscheidet, als bis die Evidenz ihm den Beyfall abnöthigt, wird auch niemals falsche Güter mit Evidenz für wahre Güter halten, weil man niemals evident erkennt, was nicht wirklich existirt. Auch kann man sein Urtheil nicht aufschieben, ohne zugleich eine lebhafte Aufmerksamkeit zu erwecken.

Digitized by Google

Vor einer lebhaften Aufmerksamkeit aber verschwindet aller leerer Schein, und jede bloße Wahrscheinlichkeit, wodurch schwache Gemüther und knechtische der Wohllust verkaufte Seelen geblendet werden.

Freylich, um der moralischen Weltordnung unbedingt zu gehorchen, dazu wird eine feste Disposition des Gemüths erfodert, die nur ein Werk der göttlichen Gnade seyn kann. Von Natur ist es nicht möglich, daß ein Mensch, der stets durch Dinge, die seine Sinne reizen und seine Leidenschaften erregen, zerstreut wird, ununterbrochen sich selbst bewache, und den Gesetzen der Vernunft und Religion treu bleibe, wenn ihn nicht Gott durch eine besondere Gnade darin unterstützt. Aber die Stärke des Geistes und die wahre Freyheit der Seele können doch zum beständigen Gehorsam gegen das Moralgesetz sehr viel beytragen. Unsere Einsicht von dem Werthe der Tugend wird dadurch vergrößert; wir fassen eine Verachtung gegen die Leidenschaften, und die Keuschheit der Einbildungskraft wird wieder hergestellt.

Aber wie erlangt der Mensch die göttliche Gnade, als das vornehmste und wesentlichste Mittel zur Tugend? Bey Beantwortung dieser Frage verliert sich Malebranche in einen religiösen Mysticismus, dessen weitere Darstellung hierher nicht gehört. Wie weit übrigens ungeachtet dieses Mysticismus seine moralische Theorie davon entfernt war, das Wesen der Tugend in eine uneigennützige Liebe zu Gott zu setzen, kann beweisen, daß er die Furcht vor der Hölle für ein eben so gutes Motiv zur Tugend erklärte, als den Wunsch nach Glückseligkeit. In den letzten Capiteln handelt er noch von der Imagination und den Lei-

dens

denschaften, inwiefern sie die Wirkungen der Gnade vereiteln und hindern mögen, und wie ihrem moralischen Verderbnisse abzuhelfen oder vorzubauen sey.

Die neue Ansicht des Malebranche vom Ursprunge und Grunde der Erkentniß fand noch bey seinem Leben mehrere Gegner. Unter diesen verdient zunächst ausgezeichnet zu werden Antoine Arnauld, weil er auch anderweitig zur Begründung und Verbreitung einer bessern Philosophie in Frankreich mitgewirkt hat. Er war eines der vornehmsten Mitglieder der Gelehrten vom Portroyal, und da diese Gesellschaft für die literarische, besonders philosophische und theologische Cultur ihrer Zeitgenossen so viel leistete, so will ich, ehe ich vom Arnauld selbst rede, einige Notizen von jenem Institute überhaupt voran schicken.

Philipp August, König von Frankreich, verirrte sich einst auf der Jagd in einiger Entfernung von Paris. Er nahm seine Zuflucht zu einer kleinen Capelle bey Chevreuse, und wartete hier, bis sich die Leute seines Gefolges wieder mit ihm vereinigten. Jener Capelle gab er den Namen Port du Roi, Port Royal, und aus Dankbarkeit, hier von seiner Unruhe und Angst befreyt zu seyn, beschloß er, daselbst ein Kloster bauen zu lassen. Odon de Sully, Bischof von Paris, der die Absicht des Königs erfuhr, kam ihm zuvor, und stiftete hier in Gemeinschaft mit Mathilde, Gemahlin des Matthieu de Montmorency, eine Abtey im J. 1204. Sie wurde mit Cisterzienserinnen besetzt, die unter dem Gerichtssprengel des Generals dieses Ordens standen, bis sie im J. 1627 in die Vorstadt St. Jakob nach Paris versetzt

Digitized by Google

wurden, wo man ihnen ein besonderes Haus einräumte. Der Erzbischof von Paris gestattete ihnen inzwischen im J. 1647 auf's neue Nonnen nach Port royal des Champs zu senden, und das dortige Kloster wiederherzustellen. Einige Zeit hernach wurde im ganzen Königreiche die Unterzeichnung des Formulars vom Pabste Alexander VII befohlen; die Nonnen im Portroyal zu Paris unterzeichneten auch; allein die Nonnen zu Portroyal des Champs weigerten sich anfangs, und unterzeichneten endlich nur mit gewissen Einschränkungen und Bedingungen. Da sie bis zum J. 1709 bey ihren Gesinnungen beharrten, so glaubte der König, es sey kein anderes Mittel übrig, sie zum Gehorsame zu bewegen, als sie zu zerstreuen. Das Kloster Portroyal des Champs wurde gänzlich aufgehoben, und die Güter desselben mit dem Portroyal zu Paris verbunden. Mehrere Geistliche, welche mit den Nonnen einerley Gesinnungen hegten, hatten sich ebenfalls nach dem Portroyal des Champs begeben, wo man ihnen Wohnungen anwies. Sie beschäftigten sich hier mit literarischen, meistens theologischen und philosophischen, Untersuchungen, gaben Unterricht, und mehrere unter ihnen thaten sich so hervor, daß sie zu den geistvollsten und gelehrtesten Schriftstellern ihrer Zeit gezählt werden können. Da sie auch in der Theologie und Philosophie eigene Vorstellungsarten und Lehrmethoden hätten, an den damaligen Streitigkeiten im Gebiete dieser Wissenschaften lebhaften Antheil nahmen, als Theologen die Jansenistischen Grundsätze gegen die Jesuiten vertheidigten, und insofern eine Partey ausmachten, so wurden sie mit dem Namen der Portroyalisten (Messieurs de Port royal) bezeichnet; so wie man ihre Lehrbücher vorzugsweise z. B. der griechischen und lateinischen

nischen Grammatik, der Logik u. w. die Grammatiken, die Logik des Portroyal nannte *).

* Antoine Arnauld wurde im J. 1612 zu Paris gebohren. Er war das zwanzigste Kind seines Vaters, eines verdienstvollen Advocaten, der auch schon seine letzten Lebensjahre im Portroyal des Champs zugebracht hatte, so wie überhaupt die Familie der Arnauld's in der Geschichte dieses Klosters eine Hauptrolle spielt. In frühern Jahren studirte er Philosophie und Jurisprudenz, nachher Theologie im Collegium der Sorbonne, und ward auch im J. 1641 Doctor der Sorbonne. Durch seine Anhänglichkeit an die Grundsätze des Augustin und des Jansenius von der Gnade und andere theologische Schriften misfiel er den Jesuiten, und ward nach mehrern bittern Streitigkeiten 1656 von der theologischen Facultät ausgeschlossen, auf eine Art, die offenbare feindselige Rachsucht verrieth. Da er wegen der Unruhen über

*) Zur Geschichte des Klosters Portroyal selbst S. Memoires pour servir à l'histoire de *Port Royal* et à la vie de la Rev. Mere Marie Angelique de sainte Madeleine *Arnauld*, Reformatrice de ce monastere; à Utrecht, aux depens de la Compagnie 1742. Tomes III. 8. Diese Memoires betreffen die innere Geschichte des Klosters. Ueber die äußern Verhältnisse desselben sind ähnliche Memoires erschienen von du Fossé (à Cologne 1739. 8.), von Fontaine und Lancelot. Dazu gehört noch: Recueil de plusieurs pieçes pour servir à l'histoire de Port royal ou supplément aux Memoires de Mrss *Fontaine*, *Lancelot*, et *du Fossé*; à Utrecht 1740. 8. Zur Literargeschichte des Portroyal enthalten inzwischen jene Werke nur einzelne zerstreute Nachrichten. Vollständiger ist jene abgehandelt von *Clemencet* in der Histoire generale de Port royal; à Amsterdam (Paris) 1755-57. X Tomes. 12. Vgl. Histoire literaire de la France; à Paris 1733-63. T. XII. 4.

über den öftern Gebrauch des Abendmals, die er durch eine Schrift befördert hatte, nach Rom zur Rechenschaft gefodert wurde, so verbarg er sich an mehrern Orten, oder lebte als Einsiedler zu Pertroyal des Champs, bis die Jansenistischen Unruhen im J. 1668 aufhörten. Er verließ aber doch 1679 Frankreich freywillig, und lebte seitdem in literarischer Eingezogenheit in den Niederlanden, obwohl nicht unthätig für die Wissenschaften. Er starb 1694 im zwey und achtzigsten Jahre seines Alters *).

Unter den philosophischen Schriften des Arnauld ist die wichtigste sein logisches Lehrbuch: l'Art de penser, das, wo nicht ganz, doch größtentheils von ihm herrührt. Es wurden in demselben die Mängel der ältern scholastisch aristotelischen Logik gerügt und verbessert, und nur das Brauchbarste aus dem Aristotelischen Organon behielt man bey; wiewohl immer noch zu viel des syllogistischen und dialektischen Krams übrig gelassen wurde, vielleicht um der Denkart des Zeitalters etwas nachzugeben. Die drey ersten Bücher enthalten die Lehre von den Begriffen, Urtheilen und Schlüssen, fast ganz nach Aristoteles, jedoch mit ungleich größerer Ordnung, Klarheit und Bestimmtheit, als man in allen ältern Lehrbüchern der Logik antrifft. Das vierte Buch handelt von der Methode, wo auch die Cartesianischen Vorschriften sorgfältig benutzt sind. Besonders sind die Lehren von der Entdeckung, Verhütung und Berichtigung der Vorurtheile trefflich erörtert. Die Art de penser erschien zuerst im J. 1664; ist aber hernach mehr als zehnmal und immer mit Verbesserungen, herausgegeben;

*) Bayle Dict. Art. *Antoine Arnauld.* Vgl. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 230. 280. 587. 591.

ben worden; daher die spätern Ausgaben von der ersten sehr verschieden sind. Das Werk ist auch von Mehrern in's Lateinische übersetzt, und hat auf die Verbesserung des Studium's der Logik in Frankreich und auch auf den niederländischen und deutschen Universitäten und Schulen großen Einfluß gehabt. Es verdient noch itzt, nicht vernachlässigt zu werden *).

Der Einwürfe, welche Arnauld gegen das Cartesianische System machte, ist schon oben gedacht worden. Auch gegen die Vorstellungsart des Malebranche, seines Freundes, erklärte er sich sehr bestimt in einer besondern Schrift, nammtlich sofern jene den Grund der Erkentniß und den Unterschied subjectiver und objectiver Ideen betraf **). Er blieb aber nicht bloß hierbey stehn, sondern seine Kritik erstreckt sich auf das System des Malebranche im Ganzen. Da diese Kritik die vollständigste und scharfsinnigste Bewei-

*) Ueber den oder die Verfasser der Art de penser de Port-royal ist man streitig. Der Markis d'Argens (Philosophie du bon sens Reflex. III. §. 2. p. 211) sagt, daß zwey oder drey von den Mitgliedern des Portroyal gemeinschaftlich daran gearbeitet hätten. Leibniz, der doch von der Literatur seiner Zeit wohl unterrichtet war, nennt (Praef. ad Nizol. Antibarb p. 37) den Arnauld als Verfasser, und der französische Biograph des Arnauld versichert dasselbe. Die größere Vollendung des Werks in den spätern Ausgaben gebührt unstreitig auch Andern. Die verschiedenen Ausgaben und Uebersetzungen des Werks S. bey *Walch* parerg. acad. p. 651. Die beste lateinische Uebersetzung ist von *Joh. Conr. Braun* mit einer Vorrede von Buddeus; Halle 1704. 1718. 8. Diese enthält auch die spätern Zusätze in den französischen Ausgaben.

**) Des vrayes et des fausses idées, contre ce qu'enseigne l'Auteur de la recherche de la verité. Par M. *Antoine Arnauld*, Docteur de Sorbonne. A Cologne 1683. 8.

Beurtheilung des letztern im Geiste der damaligen Philosophie enthält, so will ich etwas länger dabey verweilen.

Arnauld behauptet geradezu, daß der Satz des Malebranche: Nous voyons toutes choses en Dieu, auf falschen Vorurtheilen gegründet sey. Er setzt vorläufig gewisse methodische Regeln fest, die bey Untersuchungen dieser Art zu beobachten sind. Man muß von den einfachsten und klarsten Begriffen ausgehn; nicht das, was man mit Klarheit erkennt, durch dunkle Begriffe verwirren, deren man sich hernach bedient, um jenes noch weiter aufzuklären; denn das heißt, das Licht durch die Finsterniß aufhellen wollen. Man muß ferner nicht nach Gründen in's Unendliche fragen, sondern dabey stehn bleiben, was man mit Gewißheit von der Natur oder Beschaffenheit eines Gegenstandes weiß; z. B. man muß nicht fragen, warum die Ausdehnung theilbar ist, und warum der Geist denken kann? Die Natur der Ausdehnung bringt die Theilbarkeit, und die Natur des Geistes das Denken mit sich. Man muß nicht Definitionen von Begriffen verlangen, die an sich selbst klar sind, und die man durch Definitionen nur verwirren würde, wohin z. B. die Begriffe des Seyns, des Denkens, gehören. Man muß endlich nicht die Geister mit Körpern und die Körper mit Geistern verwechseln, und jenen beylegen, was nur diesen zukomt; was z. B. geschieht, wenn man den Körpern die Furcht vor dem Leeren, und den Geistern das Bedürfniß einer localen Gegenwart der Objecte zur Wahrnehmung dieser zuschreibt. Diesen methodischen Regeln gemäß geht Arnauld zur Prüfung der Hypothese des Malebranche über.

Sein

Sein Hauptangriff ist gegen den Satz gerichtet: daß wir die Gegenstände nicht unmittelbar wahrnehmen; daß es die Ideen von ihnen sind, welche die unmittelbaren Gegenstände unserer Vorstellungen ausmachen; und daß wir nur in der Idee eines jeden Dinges die Eigenschaften desselben erkennen. Arnauld versichert, daß sich das Gegentheil hiervon in geometrischen Beweisen darthun lasse.

Seine Beweise sind folgende *): Erstlich: Unser Geist hat zur Erkentniß der Körper gar nicht objective Ideen, die von den subjectiven Vorstellungen derselben verschieden wären (*etres representatifs* distingués des perceptions), nöthig, welche deßwegen für nothwendig gehalten werden, weil die Körper nicht durch sich selbst mit unserm Geiste verbunden seyn können. Denn daß die Körper nicht durch sich selbst mit unserm Geiste verbunden seyn können, läßt einen zwiefachen Sinn zu; a) daß sie nicht die Ursachen sind, warum wir sie wahrnehmen; daß sie nicht in unserm Geiste die Perceptionen hervorbringen, welche wir von ihnen haben; b) daß sie durch objective von unsern subjectiven Perceptionen verschiedene Ideen erkant werden. Offenbar hatte Malebranche das letztere im Sinne; dann setzte er aber schon voraus, was erst von ihm hätte bewiesen werden sollen.

Zweytens: Es ist unphilosophisch bey Behandlung einer wichtigen Materie ein allgemeines Princip, wovon alles folgende Raisonnement abhängt, anzunehmen, das nicht nur nicht evident ist, sondern auch allem, was wir Evidentes in unserer Erkentniß haben, widerstreitet. Nun nimt Malebranche als evident und unbezweifelbar an, daß unsere Seele nur

*) Ibid. p. 59 sq.

nur diejenigen Objecte zu erkennen vermag, welche ihr gegenwärtig sind. "Wir sehen", sagt er, "die Sonne, die Sterne, und eine unendliche Mannichfaltigkeit von Gegenständen außer uns; es ist aber nicht wahrscheinlich, daß die Seele den Körper verlasse, und in den Regionen des Himmels herumschweife, um jene Gegenstände zu betrachten. Die Seele sieht demnach diese Objecte nicht durch sich selbst, sondern der unmittelbare Gegenstand des Geistes, indem er z. B. die Sonne wahrnimt, ist nicht die Sonne, sondern etwas, das mit unserer Seele innigst vereinigt ist, und das ich Idee nenne". Malebranche behauptet also, daß die Seele schlechterdings solche Gegenstände nicht wahrnehmen kann, die von dem Orte, wo sie selbst ist, entfernt sind. Diese Behauptung ist aber nicht etwa bloß zweifelhaft, sondern sie ist höchst falsch. Die Seele kann vielmehr eine Unendlichkeit von Dingen erkennen, die von ihr entfernt sind, und sie kann es dadurch, daß ihr Gott dazu das Vermögen verliehen hat. Jedermann ist gewiß überzeugt, daß seine Seele das Vermögen hat, äußere Dinge wahrzunehmen. Da dies eine unmittelbare Folge der Natur des Vorstellungsvermögens ist, welches die Seele dem Schöpfer verdankt, so verdankt sie diesem auch jenes Vermögen. Nun sind die Dinge, welche der Mensch außer sich wahrnimt, wie Sonne und Sterne, von dem Orte der Seele entfernt. Also hat die Seele das Vermögen äußere Körper wahrzunehmen, die von dem Orte ihrer Existenz entfernt sind, und dieses hat ihr der Schöpfer verliehen, weil es eine unmittelbare Folge des Vorstellungsvermögens überhaupt ist. Arnauld fügt dem obigen Beweise noch mehr Gründe bey. Gott hat den Menschen zum Zuschauer und Bewunderer seiner Werke geschaffen,

und

und hat mit der Seele desselben einen Körper verbunden; er muß ihm also auch die Fähigkeit gegeben haben, sowohl seinen eigenen Körper als die diesen umgebenden Dinge zu erkennen, die ihrer Natur nach nothwendig von der Seele entfernt seyn müssen. Gesetzt auch, daß die Seele die Reise durch den Himmel machte, um die Gestirne wahrzunehmen, so würde ihr nach der Supposition des Malebranche diese Reise dennoch vergeblich seyn; denn die Gestirne blieben immer Körper außer ihr, und wenn sie ihnen auch noch so sehr sich näherte. Ueberhaupt ist die locale Gegenwart gar nicht eine zur Erkentniß der äußern Dinge nothwendige Bedingung, da die Seele unendlich viel Dinge erkennen kann, die sie selbst als abwesend denkt.

Drittens: Malebranche erklärt es für schlechthin unumgänglich zur Erkentniß eines Gegenstandes, daß die Idee desselben wirklich der Seele gegenwärtig sey; anstatt daß die Existenz des Gegenstandes selbst außerhalb der Idee, welcher derselben correspondirt, nicht schlechthin nothwendig ist. Versteht man hier unter der Idee die subjective Vorstellung der Seele (Perception), so ist die Behauptung richtig; dann beweist sie aber auch für die Hypothese des Malebranche gar nichts. Versteht man hingegen darunter die objective Idee des Gegenstandes (etre representatif), so ist die Behauptung falsch. Wollte man schlechthin voraussetzen, daß es nicht möglich sey, an der Existenz der objectiven Idee zu zweifeln, so würde man offenbar den streitigen Satz schon als bewiesen annehmen. Ist es unnöthig, daß außer uns Etwas der objectiven Idee Aehnliches existire, so ist es nicht minder unnöthig,

daß Etwas außer uns vorhanden sey, was der subjectiven Perception, von der Sonne z. B., entspricht. Hieraus ergiebt sich, daß wir gar keinen Grund haben, zu den objectiven Ideen unsere Zuflucht zu nehmen, da wir eine Vorstellung von der Sonne haben könten, wenn auch keine wirkliche (objective) Sonne in der Welt wäre.

Viertens: Vernünftigen Philosophen muß nichts verdächtiger seyn, als die sogenannten Entitäten, von denen man nur verworrene Begriffe hat, und die erfunden zu seyn scheinen, um gewisse Dinge zu erklären, welche man sonst nicht erklären zu können glaubte. Man ist berechtigt, jene Entitäten schlechthin zu verwerfen, sobald sich ihre Entbehrlichkeit zeigen läßt. Die objectiven Ideen des Malebranche sind aber von dieser Art; man bedarf ihrer gar nicht, um die Fähigkeit des Geistes zur Erkentniß materieller Dinge begreiflich zu machen; sie sind also eben deßwegen verwerflich. Gott kann die Seele nur unter der Bedingung haben erschaffen und mit einem Körper, der von einer unendlichen Menge anderer Körper umgeben ist, haben verbinden wollen, daß er zugleich ihr die Fähigkeit zur Erkentniß der Körper beylegen wollte. Alle Willensbestimmungen Gottes haben unmittelbaren Effect. Gott hat also unstreitig der Seele die Fähigkeit mitgetheilt, Körper zu erkennen, so wie den Körpern die Fähigkeit, von der Seele erkant zu werden. Tous cela est plus clair, que le jour. Wenn aber Gott einmal diese gegenseitigen Fähigkeiten der Seele und dem Körper mittheilen wollte, so war es unstreitig einfacher, daß er die Seele unmittelbar, d. i. ohne objective Ideen, die Körper erkennen ließ, als daß sie nur mit Hülfe jener

Ideen

Ideen zu erkennen vermöchte auf eine so verworrene Art, daß schwerlich Jemand aufrichtig gestehen wird, sie sey ihm völlig begreiflich. Daß aber Gott stets die einfachsten Mittel wähle, ist eine Maxime, die Malebranche selbst oft benutzt hat.

Fünftens: Die Falschheit eines Princips erhellt nicht deutlicher, als wenn es zu Irrthümern und Ungereimtheiten führt, die denjenigen geradezu entgegengesetzt sind, was man vorher als unbezweifelt angenommen hatte. So geräth auch Malebranche in der weitern Entwickelung seines Systems mit seinen eigenen Principien in Widerstreit. Er behauptet anfangs *), daß es zwey Arten wahrnehmbarer Gegenstände überhaupt gebe: entweder sie sind in der Seele, oder außer derselben. Um die von der erstern Art wahrzunehmen, bedarf die Seele keiner Ideen. Aber die Gegenstände, welche sich außer der Seele befinden, können nur mittelst der Ideen wahrgenommen werden, vorausgesetzt, daß sie sich nicht mit der Seele innigst vereinigen lassen. In den weitern Erläuterungen dieser Behauptungen führt uns aber M. in unbekante Länder, wo die Menschen keine wahre Erkentniß von einander, nicht von ihren eigenen Körpern, nicht von der Sonne und den Sternen haben; son-

*) *Malebranche* de la recherche de la verité lib. III. P. II. ch. I. Toutes les choses, que l'ame apperçoit, sont de deux sortes: ou elles sont dans l'ame, ou elles sont hors de l'ame. Notre ame n'a pas besoin d'idées pour appercevoir les premieres. Mais pour celles, qui sont hors de l'ame, nous ne pouvons les appercevoir que par le moyen des idées, supposé que ces choses ne puissent pas luy estre intimement unies. Vgl. *Arnauld* des vrayes et des fausses idées p. 88 sq.

sondern wo Jeder statt der Menschen, die ihm vor Augen sind, nur intelligible Menschen, statt seines eigenen Körpers, den er fühlt, nur einen intelligibeln Körper, statt der wirklichen Sonne und Sterne nur intelligibel Sonne und Sterne, und statt der materiellen Räume, die sich zwischen uns und der Seele befinden, nur intelligible Räume wahrnimmt. "Man muß darauf achten", sagt er, "daß die Sonne, welche man sieht, nicht wirklich diejenige ist, welche man wahrnimt. Die Sonne und alles, was in der materiellen Welt existirt, wird nicht sichtbar durch sich selbst; die Seele kann nur die Sonne erkennen, mit welcher sie unmittelbar vereinigt ist" *). Statt also zu erklären, wie die Seele materielle Dinge mittelst der Ideen wahrnimt, was Malebranche anfangs zu erklären verspricht, beweist er hernach, daß die Seele nur Ideen wahrnimt, und die materiellen Dinge gar nicht zu erkennen vermag. Dies ist gerade eben so raisonnirt, als wenn Jemand die Verträglichkeit der menschlichen Freyheit mit der göttlichen Vorsehung dadurch aufzuhellen vermeynte, daß er nach vielen weitläufigen Erörterungen die Freyheit schlechthin leugnete.

Aber auch selbst die Behauptung des Malebranche, daß wir die materiellen Dinge als intelligibel erkennen, ist falsch. Arnauld setzt ihr sein gewöhnliches Raisonnement entgegen: Indem Gott die

*) Il faut prendre garde, que le soleil, par exemple, que l'on voit, n'est pas celuy, que l'on regarde. Le soleil et tout ce qu'il y a dans le monde materiel n'est pas visible par luy même. L'ame ne peut voir que le soleil, auquel elle est immediatement unie.

Digitized by Google

die Seele mit einem Körper vereinigte, wollte er, daß sie nicht einen intelligibeln Körper wahrnähme, sondern denjenigen, welchen sie wirklich beseelt, nicht andere intelligible Körper, sondern materielle, die denjenigen wirklich umgeben, in welchem sie sich befindet, nicht eine intelligible Sonne, sondern eine materielle u. w. Würde man leugnen, daß Gott seinen Willen nicht habe vollziehen können, so würde man sich eines Frevels schuldig machen, indem man die Allmacht Gottes leugnete. Daß aber Gott es wirklich gewollt habe, läßt sich leicht darthun. Gott hat doch die Seele in diesem Leben auch dazu bestimt, für die Erhaltung des Körpers zu sorgen. Der Mensch aus Leib und Seele bestehend soll in Gesellschaft und in praktischen Verhältnissen mit andern Menschen leben, die gleich ihm aus Leib und Seele zusammengesetzt sind. Hierzu ist aber durchaus erfoderlich, daß die Seele den wirklichen Körper erkenne, welchen sie beseelet, und nicht den intelligibeln; denn sie soll den wirklichen Körper erhalten. Wenn den Körper friert und er der Wärme bedarf, so muß die Seele den Körper einem materiellen Feuer nähern, nicht einem intelligibeln Feuer. Wird man im Sommer von der Sonnenhitze gebrannt, so sucht man den Schatten, um sich vor den Strahlen der materiellen Sonne zu schützen, nicht der intelligibeln. Es ist materielle Speise und materielles Getränk womit der Körper ernährt wird, nicht intelligible. Gott kann es also nicht anders gewollt haben, als daß die Seele die materiellen Körper, und nicht bloß die Ideen von ihnen, wahrnehme.

Man könte zur Vertheidung des Malebranche gegen das obige Raisonnement Arnauld's den Ein-

wurf machen, daß die materiellen Körper unfähig seyen, auf unsern Geist zu wirken, und daher auch nicht durch sich selbst von ihm erkant werden können; wenn wir sie also wahrzunehmen glaubten, so seyen es nur intelligible Körper, die wir wirklich wahrnähmen. Die Folgerungen, erwiedert Arnauld, wären richtig seyn, wenn es nur auch das Princip wäre, aus welchem man sie zieht. Dies leztere ist falsch. Wer kann beweisen, daß nur dasjenige von unserm Geiste erkant werden kann, was auf ihn zu wirken vermag. Die Möglichkeit der Erkentniß sezt ja nicht ein thätiges Vermögen in den Objecten voraus, sondern nur ein passives (erkant zu werden). Niemand wird behaupten, daß die Materie selbst sich nicht bewege, sondern etwas Anderes an ihrer Stelle, weil sie nicht durch sich selbst beweglich ist, und immer eines äußern Stoßes zur Bewegung bedarf. Gleichwohl wird bey dem obigen Einwurfe eben so geschlossen: Die Körper sind nicht sichtbar durch sich selbst und können nicht auf unsern Geist wirken; sie sind also überhaupt nicht sichtbar und können nicht von unserm Geiste erkant werden. Die Logik nennt dies einen Fehlschluß a dicto secundum quid ad dictum simpliciter.

Auch in Ansehung der Art, wie Malebranche die Anschauung aller Dinge in Gott erklärt, wirft ihm Arnauld Unbestimtheit und Verwirrung vor. Bald geschieht sie mittelst der Ideen der Dinge, welche im göttlichen Verstande existiren. Bald läßt uns M. die Dinge in einer unendlichen intelligibeln Ausdehnung anschauen, welche die Gottheit in sich schließt. Was er aber hierüber sagt, ist entweder der Gottheit unwürdig, oder enthält offenbare Wider-

Digitized by Google

verspräche. Der Beweis, daß Gott eine unendliche intelligible Ausdehnung enthalte, soll darin liegen, daß Gott die Ausdehnung erkenne, weil er sie gemacht hat, und daß er sie nur in sich selbst erkennen kann. Auf diese Weise, sagt Arnauld, kann man Alles in die Gottheit hinein tragen. Gott schließt denn auch Millionen intelligibler Mücken und Flöhe in sich; denn er erkennt sie, weil er sie gemacht hat, und er kann sie nur in sich erkennen. Allein diese Schlußart ist falsch. Der Grundsatz, daß Gott nur dasjenige erkennt, was in ihm ist, ist ganz unerweislich. Gott erkennt sowohl, was in ihm, als was außer ihm ist, weil er sich selbst, und also auch die Geschöpfe erkennt, die er hervorgebracht hat. Es läßt sich auch gar nicht errathen, was unter der intelligibeln unendlichen Ausdehnung eigentlich gedacht werden soll, wenn man einen bestimten Begriff derselben verlangt. Malebranche selbst drückt sich darüber sehr widersprechend aus; sie soll nach ihm ein erschaffenes Wesen, und auch nicht erschaffen, Gott selbst und auch nicht Gott, theilbar und auch nicht theilbar seyn; sie ist nicht nur auf eine eminente Art in Gott, sondern auch auf eine formelle, und wiederum ist sie nur auf eine eminente Art in Gott, aber nicht auf eine formelle. Wollte man aber auch dem Malebranche seine unendliche intelligible Ausdehnung zugestehen, so kann sie doch nicht das Medium seyn, wodurch wir die Dinge in Gott erkennen, weil die Qualität derselben gar nicht durch jene bestimt wird; daher auch Niemand die Gegenstände, die er noch nicht kennt, mittelst derselben zu erkennen vermag. Ueberdem widerspricht diese Behauptung ganz der Erfahrung und den allgemeinen Gesetzen, welche Gott sich selbst vorgeschrieben hat, um uns eine Erkentniß

von seinen Werken zu verschaffen. Das Bewußtseyn sagt uns, daß die Wahrnehmungen der äußern Dinge nothwendig mit gewissen Veränderungen in den Sinnesorganen zusammenhangen; warum will man nicht hierbey stehn bleiben, es sey nun, daß Gott selbst diese Veränderungen in uns hervorbringt, oder daß er der Seele die Fähigkeit verliehen hat, sie selbst zu bewirken? Warum soll man eine unendliche intelligible Ausdehnung annehmen, und in dieser die Ideen aller Figuren der Körper suchen, welche wir zu sehen glauben?

Auch darin, wirft Arnauld dem Malebranche vor, sey er nicht mit sich einstimmig, daß er bald behauptet, man erkenne Gott, indem man die Geschöpfe in Gott erkenne, und bald, man erkenne Gott nicht, sondern lediglich seine Geschöpfe. Der Ton, in welchem A. überhaupt disputirt, ist im Ganzen urban, nur zuweilen spöttelnd, persifflirend und bitter, und von persönlicher Animosität gegen seinen vorherigen Freund scheint A., da er diesen Tractat schrieb, nicht frey gewesen zu seyn, sie mag Veranlassungen gehabt haben, welche sie will.

Malebranche fand die Gegenschrift Arnauld's wichtig und bedeutend genug, um ihr eine ausführliche Antwort zu widmen *). Er bemerkte, daß sein persönliches Benehmen gegen seinen Widersacher diesen durchaus nicht zu der Animosität berechtige, welche die Schrift desselben hin und wieder ausdrücke; es sey unbillig von ihm, daß er gerade den abstractesten Theil des Werks de la recherche de la

*) Reponse de l'auteur de la recherche de la verité au livre de Mr. *Arnauld* des vrayes et des fausses idees; à Rotterdam 1684. 8.

Digitized by Google

la verité seiner Prüfung unterworfen habe, wo es leichter sey, den Beyfall der Menge zu gewinnen, die lieber auf's Wort glaube, als sich in weitläufige Untersuchung eines Prozesses über metaphysische Gegenstände einläßt. Nach diesen Vorerinnerungen setzt Malebranche den Streitpunct genauer fest. Arnauld behauptete, daß die Modificationen der Seele wesentlich von dieser verschiedene Objecte darstellten, anstatt, daß M. jene Modificationen für bloße Empfindungen erklärte, die der Seele kein von ihr wesentlich verschiedenes Object darstellen. Der letztere berief sich neuerdings auf die Beweise, welche er für seinen Satz in dem Werke de la recherche de la verité vorgebracht, und suchte zugleich zu zeigen, daß Arnauld in seinen angeblichen Demonstrationen immer vorausgesetzt und als Definition seinen Demonstrationen zum Grunde gelegt habe, was er eigentlich hätte demonstriren sollen. Dann beantwortet er die weitern Einwürfe Arnauld's Schritt vor Schritt. In das Detail dieser Debatten hinein zu gehn, ist hier nicht der Ort. Im Allgemeinen aber kann man wohl behaupten, daß Malebranche keinesweges alle Einwürfe seines Gegners auf eine befriedigende Weise gehoben habe; vielmehr ist er gerade die wichtigsten und bedeutendsten umgangen. Eine bloß polemische Declamation vertritt bey ihm nicht selten die Stelle einer gründlichen Widerlegung *).

Im

*) Auch die Jesuiten waren mit der Philophie des Malebranche nicht zufrieden, und wußten sogar ein Verbot derselben zu bewirken. Der Jesuit Du Fertre gab auf Befehl der Obern eine Widerlegung des Systems des M. heraus, worin er aber offenbar die Meynungen desselben oft gar nicht verstanden, oder absichtlich verdreht und entstellt hatte. Seine Gegenschrift

 hat

Im Wesentliche ist Malebranche den Grundsätzen des Des Cartes treu geblieben, und seine Art zu philosophiren ist, ungeachtet der Verschiedenheit des Resultats, doch durch jene bestimt worden. Er hat nur den Cartesianismus von einer Seite weiter ausgeführt und ergänzt, wo ihn der Urheber desselben mangelhaft gelassen hatte, nehmlich was die Logik und die Theorie des Erkentnißvermögens überhaupt betrifft. Bey dieser Untersuchung gerieth er auch auf die ihm eigenthümlichen Meynungen, die übrigens mit den Cartesischen Principien ganz wohl bestehen konten.

Des Cartes ließ die Ideen der Außendinge unmittelbar von Gott erzeugt werden, und folgerte die wirkliche Existenz dieser daraus, daß Gott, der uns die Vorstellungen von ihnen gewähre, nicht täuschen könne; obgleich er behauptete, daß wir von der Existenz unserer Seele eine gewissere Erkentniß hätten, als von der Existenz der Körperwelt außer uns. Malebranche läßt die menschliche Seele die Ideen der Dinge im göttlichen Verstande anschauen, und es war ihm problematisch, ob eine wirkliche Körperwelt noch außerhalb diesen Ideen existire. In der That konte er dies auch dahin gestellt seyn lassen; denn da nach seinem Systeme durchaus keine Einwirkung der Körper auf die Seele möglich ist, und alle Erkentniß dieser sich bloß auf die göttlichen Ideen beziehet; so war es insofern gleichgültig, ob eine wirkliche Körper-

hat den Titel: Refutation du nouveau systeme de Metaphysique composé par le P. Malebranche; à Paris 1718. Auch Leibnitz hat eine besondere Prüfung der Vorstellungsart des M. unternommen, deren ich weiter unten noch gedenken werde.

Digitized by Google

perwelt außerhalb den Ideen vorhanden sey, oder nicht. Ganz entschreidend hat er inzwischen das außeridealische Daseyn der Körperwelt nicht abgeleugnet; vielmehr spricht er auch oft von ihr als einem Inbegriffe nach den göttlichen Ideen erschaffener Dinge, ohngefähr wie Plato: eine Unbeständigkeit oder Inconsequenz, welche ihm auch Arnauld bitter vorrückte. Selbst mehrere seiner Argumentationen, wodurch er zu beweisen sucht, daß die Körper nicht auf die Seele einwirken können, setzen die außeridealische Existenz dieser voraus.

Das ganze Werk des Malebranche, was den metaphysischen Theil desselben betrifft, sollte die Möglichkeit der Erkentniß von Außendingen erklären. Den Schlüssel dazu fand er in der Gottheit, und im Verhältnisse der menschlichen Seele zum göttlichen Verstande. Was ihn hierzu verleitete, war zunächst der scharfe Gegensatz zwischen Geist und Körper, welchen er mit dem Des Cartes annahm. Hiervon war eine natürliche Folge, daß er die Möglichkeit der gegenseitigen Einwirkung zwischen Körper und Geist aufheben, und sich nach einem andern Grunde der Erkentniß der Körperwelt umsehen mußte. Diesen, wie die spätern Idealisten thaten, in die Seele selbst zu setzen, und die ganze Körperwelt für ein subjectives Spiel unsers Vorstellungsvermögens auszugeben, wagte er noch nicht. Auch stand entgegen, daß die Summe der für die Seele vorstellbaren Gegenstände unendlich sey, und die Seele als endliches Wesen nicht aus sich selbst eine Unendlichkeit von Vorstellungen erzeugen könne. So kam Malebranche, da ihm auch andere Erklärungsgründe kein Genüge thaten, darauf, den göttlichen Verstand zur Erkentnißquelle aller Dinge anzunehmen.

Es kündigt sich diese Vorstellungsart schon durch sich selbst als eine transscendente Hypothese an. Wie läßt sich der göttliche Verstand nach dem unsrigen beurtheilen? Gleichwohl mußte Malebranche die Analogie des göttlichen Verstandes mit dem menschlichen voraussetzen; ob er gleich ausdrücklich einschärfte, daß durch die menschliche Erkenntniß der göttlichen Ideen niemals das Wesen Gottes selbst erkant werde. Wie ferner das Empfinden und discursive Denken der Seele in Gott möglich sey, sofern doch die Seele selbst als empfindend und discursiv denkend von Gott gedacht werden muß, blieb unbegreiflich. Die Möglichkeit des Irrthums und des Bösen bey der menschlichen Seele leitete Malebranche zwar aus der Freyheit her; aber wie sich diese Freyheit mit der Natur Gottes und den göttlichen Eigenschaften vereinigen lasse? Diese Frage ward nicht von ihm beantwortet. Man kann daher das ganze System des Malebranche einen transscendenten mystischen Idealismus nennen, wo eigentlich alle Realität auf die Gottheit und die Ideen des göttlichen Verstandes zurückgeführt wurde. Sofern das Universum hier als in Gott vorgestellt wird, kann das System auch Pantheismus heißen. M. bedient sich sogar mancher biblischer Stellen, um die Uebereinstimmung seiner Lehre mit der Bibel zu zeigen, welche spätere Pantheisten zu Gunsten ihres Systems ebenfalls angeführt haben.

Sie

Siebenter Abschnitt.

Bemerkungen zur Geschichte der Pneumatologie im siebzehnten Jahrhunderte. Balthasar Bekker.

Unter den Gegenständen, welchen die Philosophen des siebzehnten Jahrhunderts, vorzüglich in der letzten Hälfte desselben, ihre Aufmerksamkeit widmeten, war die Natur der Seele einer der vornehmsten. Abgerechnet die Untersuchungen und Hypothesen, welche das Cartesianische System erzeugte, so wurden auch noch mehr andere Meynungen darüber in Umlauf gebracht. Man schränkte sich bey diesen Untersuchungen nicht auf die menschliche Seele allein ein, sondern umfaßte gewöhnlich die geistige Natur im Universum überhaupt; so daß damals nicht sowohl von einer Psychologie, als von einer Pneumatologie, die Rede war, wiewohl die Untersuchung von der menschlichen Seele ausgieng, oder doch in ihren Resultaten auf dieselbe angewandt wurde.

Durch den Des Cartes und seine Schule gewann der Spiritualism ein neues Ansehn, und selbst der Begriff der Geistigkeit im Gegensatze mit dem Materiellen verdankt den Cartesianern die schärfere Bestimmtheit, mit welcher er in den neuern Zeiten gefaßt wird. Allein eben so eifrig, ogleich nicht ganz mit demselben Glücke, hatte Hobbes den Materialism begünstigt. Daß dieser nicht dieselbe günstige Aufnahme fand, wie der Spiritualism, dazu trug auch nicht wenig bey, daß er als der Religion und

Digitized by Google

und Moral gefährlich erschien, und deßwegen die Materialisten sehr leicht in den Verdacht einer anstößigen Denkart geriethen, welchen Verdacht die Meisten gern vermieden, wenn sie auch wirklich dem Systeme zugethan waren. Indessen fehlte es ihm doch auch, nachdem Hobbes einmal die Bahn gebrochen hatte, nicht an lauten Vertheidigern. Wilhelm Coward, ein Arzt zu London, erklärte alle erschaffene Geister für materiell, und behauptete also die Materialität auch von der menschlichen Seele. Er gab Cogitationes de anima heraus, worin er, nachdem er den Immaterialism verworfen hatte, das Seelenwesen, das er für mit der Lebenskraft identisch hielt, auf ein subtiles materielles Feuer zurückführte. Die Seele ist nach seiner Meynung sterblich, weil das Seelenwesen mit dem Tode des Körpers erlischt; dafür aber behauptete er nach den Lehren der positiven Religion eine Wiederauferstehung. Coward vertheidigte seine Meynung gegen Mehrere, von denen sie in besondern Schriften angefochten wurde. Auch Heinrich Dodwell behauptete die Materialität und Sterblichkeit der Seele. Er nahm aber zugleich an, daß die Seele durch die Mittheilung des heil. Geistes in der Taufe unsterblich gemacht werde, und wich dadurch den Gründen aus, die von den Lehren der positiven Religion gegen ihn hergenommen wurden.

Nicht minder wurden durch die Frage Debatten erregt: Wie die Seele entstanden sey? Die natürliche Vorstellungsart, daß die Seele durch die Eltern erzeugt werde, schien zum Materialismus zu führen. Man gerieth also auf die Hypothese einer unmittelbaren Schöpfung der Seelen durch die Gottheit bey der jedesmaligen Zeugung; allein hier war wiederum im

Wege,

Wege, daß der Mensch nach der Lehre der Schrift in Sünden empfangen und gebohren wird, was sich doch mit der angenommenen göttlichen Schöpfung der Seelen nicht wohl vereinigen ließ. Daher hörte man seit dem siebzehnten Jahrhunderte in den Schulen der Theologen und Philosophen die Namen der Traducianer, welche eine natürliche Zeugung der Seelen durch die Eltern (per traducem), und der Creatianer, welche eine unmittelbare göttliche Schöpfung der Seelen behaupteten. Von diesen wurden noch die Inducianer unterschieden, welche meynten, daß die Seelen in irgend einem der Sterne präexistirten, und von dort aus in die menschlichen Leiber (per inducem) kämen. Andere nahmen zu der Hypothese ihre Zuflucht, daß die Seelen bey der Weltschöpfung alle zugleich geschaffen seyen, und nur in den körperlichen Samenhüllen, den sogenannten Samenthierchen, verborgen wären, aus welchen sie sich im Laufe der Zeit entwickelten. Alle diese Hypothesen bedürfen übrigens bey dem gegenwärtigen Zustande der Philosophie keiner Kritik.

Noch lebhaftere Streitigkeiten erweckten die verschiedenen Meynungen über die Natur der Geister, und namentlich über ihr Verhältniß zu den Menschen, über die Erscheinungen derselben, über die Möglichkeit der Zauberey, Hexerey, der Teufelsbündnisse u. w. Das größte Verdienst um die Aufklärung dieser Materie, hauptsächlich um die Vernichtung des sich darauf beziehenden Aberglaubens und seiner für die Ruhe der menschlichen Gesellschaft oft so fürchterlichen Folgen, erwarb sich Balthasar Bekker, ein Mann von sehr hellem Kopfe und kühnem Charakter. Er wurde gebohren im J. 1634 in einem Dorfe Metslawier

lawier in Westfriesland, wo sein Vater Prediger war. Er studirte auf den Akademien zu Franeker und Gröningen, und wurde hier mit der Cartesianischen Philosophie bekant. Im Jahre 1655 erhielt er eine Predigerstelle in der Nähe von Franeker, welches Amt er zehn Jahre verwaltete. Im J. 1665 nahm er zu Franeker die theologische Doctorwürde an. Weil damals in den Niederlanden die Cartesische Philosophie, und die Theologen, welche sich zu derselben bekanten, so sehr verfolgt wurden, und man eine Menge ungerechter Beschuldigungen vorbrachte, so schrieb Bekker die Candida et sincera admonitio de philosophia Cartesiana. Diese Schrift und seine Erklärung des Heidelbergischen Katechismus, die er bald nachher herausgab, verwickelten ihn in heftige Streitigkeiten, die sich damit endigten, daß das leztere Werk öffentlich verboten wurde. Bekker legte hierauf sein Amt zu Franeker nieder, bekleidete eine kurze Zeit Predigerstellen in der Nähe von Amsterdam, bis er im J. 1679 in diese Stadt selbst als Prediger berufen wurde.

Ungeachtet Bekker durch seine philosophische Freymüthigkeit sich schon Unannehmlichkeiten zugezogen hatte, so kante er es doch nicht unterlassen, da im J. 1680 ein großer Komet erschien, in einer besondern Schrift darzuthun, daß von diesem als einem natürlichen Körper nichts Böses zu fürchten sey. Kurz darauf erschien sein berühmtes Werk: Die bezauberte Welt, und zwar der erste Theil 1690 zu Leuwaarden und verbessert 1691 zu Amsterdam, der andere Theil ebendaselbst 1693. Der Zweck des Verfassers war, die Menschen, die von dem Vorurtheile einer Einwirkung der Geister auf sie geblendet seyen,

seyen, von ihrem Irrthume zu überführen, und zu zeigen, daß ein Geist ohne Körper nicht auf einen Körper wirken könne, und daß alle Sagen von Gespenstererscheinungen, von Zauberern und Hexen, für Lügen und Mährchen zu halten seyen. Der Satan sey nach seinem Falle in der Hölle mit den Ketten der Finsterniß gebunden, und was demnach von seinen Wirkungen auf der Erde gesagt werde, beruhe entweder auf blindem Wahne des Alterthums, oder auf Sinnentäuschung, oder auch auf Betrügereyen Anderer. Bekker zeigte zugleich mit vieler Gelehrsamkeit, daß weder die heilige Schrift, noch die Erzählungen bey den alten Schriftstellern von Geisterwirkungen seiner Meynung im Wege ständen, sondern sich aus andern natürlichen Ursachen erklären ließen. Den Principien der Cartesianischen Philosophie gemäß nahm er an, daß alle scheinbare Wirkungen der Seele auf den menschlichen Körper unmittelbar von Gott herrühreten; daß also von dem Verhältnisse der menschlichen Seele zum Körper kein Argument entlehnt werden dürfe, um die Möglichkeit einer Einwirkung der Geister auf die Menschen zu beweisen.

Dieses Werk Bekker's machte eine ganz außerordentliche Sensation; und ob er gleich viele Gegner fand, so ist doch ihm die Ausrottung des heillosen und von Alters her so tief eingewurzelten und allgemein verbreiteten Aberglaubens an Gespenstererscheinungen, Zauberer und Hexen, am meisten zuzuschreiben. Ehre dem Manne, der sich so weit über sein Zeitalter erhob, und Muth genug hatte, mit Verleugnung seiner persönlichen Sicherheit und Ruhe und seines häuslichen Wohlstandes den Vorurtheilen jenes entgegenzuarbeiten! Bekker änderte durch seine

Gegner veranlaßt in der zweyten Ausgabe seines Werks Manches, aber das Wesentliche hob er mit noch größerer Klarheit und Nachdrucke hervor. Dieses gab dem Magistrate zu Amsterdam Ursache zu einer förmlichen gerichtlichen Untersuchung, wo dem Verfasser hauptsächlich folgende drey Puncte vorgeworfen wurden: 1) daß er blasphemisch von der Kirche rede, und mit verkehrter und profaner Verwegenheit die heilige Schrift auslege; 2) daß er unüberlegt von den Wirkungen der Geistern schreibe; 3) daß er auf eine frevelhafte Weise das öffentliche Glaubensbekenntniß verspotte, zu dem er sich doch, wie die übrigen Prediger, verpflichtet habe. Bekker erwiederte, daß seine Ankläger seine Meynung falsch verstanden und dargestellt hätten; worauf er vom Magistrate zu Amsterdam den Befehl erhielt, selbst einen kurzen Auszug aus seinem Werke zu machen, damit man wegen seiner Meynungen gewiß seyn könne. Da dieser eigene Auszug B's aber so ausfiel, daß durch denselben die Darstellung, welche die Ankläger von seinen Meynungen gegeben, bestätigt wurde, so wurden diese einstimmig verurtheilt, und der Verfasser bekam einen Verweis, daß er sie ohne Censur bekant gemacht habe. Zugleich wurden ihm im J. 1691 dreyzehn Artikel zur Unterschrift vorgelegt mit der Drohung, falls er sich weigere, seines Amtes entsetzt zu werden. Der erste dieser Artikel war: daß die Seele des Menschen auf den Körper wirke, und daß diese Wirkung nicht durch eine nothwendige Thätigkeit Gottes bestimt werde; ferner, daß die Seele kein Modus des Körpers sey; woraus erhellt, daß die Amsterdamer Theologen die Bekkersche Meynung auf das Spinozistische aus dem angeblich falsch angewandten Cartesianismus entstandene System zurückführten. Bekker

ker berief sich auf den Ausspruch der Edamer Synode. Da aber hier dieselben Anklagen wiederholt wurden, und derselbe Ausspruch erfolgte; so wandte er sich an das höhere Kirchen-Collegium oder die Classe zu Amsterdam, und übergab sechs Artikel, worin er seine Meynungen für die Orthodoxen erträglicher vorstellte. Er versicherte zugleich, daß er diese nur problematisch aufgestellt habe, und daß es durchaus nicht seine Absicht sey, die Hauptsätze der Religion auf irgend eine Art zu leugnen. Die Classe gewährte ihm die Erlaubniß, sein Amt nach wie vor verwalten zu dürfen. Da aber diese Entscheidung allgemeine Unzufriedenheit bey der Niederländischen Geistlichkeit erregte, so wurden jene sechs Artikel von der Amsterdamer Classe noch vermehrt und geändert, und sie foderte von Bekker, daß er diese entweder unterschreiben, und sich künftig aller weitern mündlichen und schriftlichen Bekantmachung seiner Meynungen enthalten, oder sein Amt niederlegen solle. Bekker verweigerte Jenes, und vertheidigte seine Meynung, worauf er zur Strafe im J. 1692 auf elf Wochen von seinem Amte suspendirt wurde. Bey der weitern Fortsetzung des Prozesses wurde er auch durch die Synode zu Alkmar von der fernern Verwaltung seines Amtes ausgeschlossen.

Das Bekkersche Werk war nicht bloß in den Niederlanden, sondern auch auswärts verbreitet worden, und es entstanden also auch unter den auswärtigen Theologen ähnliche Bewegungen darüber, wobey eine Menge Gegenschriften erschienen, von denen Bekker selbst eine Beurtheilung herausgab zu Franeker 1692; 4. Eine andere Partey nahm sich dagegen der Bekkerschen Meynungen an, und erhob den

Digitized by Google

Verfasser mit den größten Lobsprüchen. Von seinen Gegnern war **Poiret** der bedeutendste, dem V. auch besonders antworten wollte, was er aber doch nicht wirklich that. **Poiret** setzte ihm entgegen, daß wenn Geister nicht auf Körper wirken könten, so könten auch die Körper selbst nicht existiren und auf einander wirken. Denn es sey unbegreiflich, wie ein Körper einen andern bewegen, und die Bewegung aus einem Körper in den andern übergehn könne, wenn man nicht eine geistige Kraft überhaupt annehme, die mit einem gewissen bestimten Maaße der Wirkung sich gleichsam in die Materie verbreite, und bald in diese, bald in jene Theile derselben successive einwirke. Die Intelligenzen oder Geister seyen göttlicher Abkunft und von derselben Natur, wie die Gottheit. Sie trügen Gottes Ebenbild auch darin, daß ihr Wille, wie der Wille Gottes, vermögend und wirksam sey durch die ihnen von Gott mitgetheilte Kraft. Es sey für die Gottheit, um ihre Macht, die Körper zu bewegen, in den Geistern darzustellen, gleich gewesen, ob sie diesen einen besondern und eigenthümlichen Körper gab, mittelst dessen sie ihre Thätigkeit gegen andere Körper beweisen könten; oder aber ob sie beschloß, daß sie für sich durch ihre bloßen Willenstriebe auf die Materie wirken und diese regieren sollten; denn das Eine sey nicht schwerer, als das Andere. Da einige erschaffene Geister von Gott abgefallen wären, so habe nothwendig die körperliche Materie, welche sie beherschen sollten, regellos, finster, verderbt werden müssen, und nun könten sie also auf dies verderbte und finstere Element ihre Macht äußern; daher sey es kein Wunder, wenn auch der Mensch von Gott abfalle, indem die bösen Geister ihre Macht an ihm bewiesen.

Die

Die ganze Streitigkeit, welche **Bekker** wegen seines Werkes hatte, endigte sich damit, daß er noch im J. 1692 abgesetzt, und von der Gemeinschaft der reformirten Kirche förmlich ausgeschlossen wurde, da er sich schlechterdings zu keinem Wiederrufe, wie man ihm zumuthete, verstehen wollte. Inzwischen blieb die Predigerstelle unbesetzt bis an seinen Tod; er behielt auch seine ganze Einnahme; denn er hatte unter den Großen Gönner, die ihn schützten. **Bekker** starb im J. 1698, ohne seine Meynungen im Wesentlichen geändert zu haben *).

*) Das Leben und die Geschichte **Bekker's** haben am ausführlichsten beschrieben **Michael Lilienthal** und **Wilhelm Heinrich Beckher**. Der erste erzählt die Lebensumstände desselben in den Selectis literariis Art. 2. bis auf die Erscheinung der **Bezauberten Welt**. Von dem andern ist das Schediasma critico literarium de controversiis praecipuis *Balthasari Bekkero* ob librum, cui titulum fecit: *Die bezauberte Welt*, quondam motis; wo am Ende auch die Vertheidiger und Gegner Bekker's angeführt werden. Vgl. *Niceron* Memoires de literature T. XXX. p. 175. *Bruckeri* hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 712 sq. Das Bekkersche Werk: **Die bezauberte Welt**, ist ursprünglich Holländisch geschrieben, aber in's Französische, Italienische, Spanische und Deutsche übersetzt. Die französische Uebersetzung ist die beste; die deutsche (Leipzig 1693. 4.) ist schlecht.

Digitized by Google

Achter Abschnitt.

Geschichte und Philosophie des Benedict Spinoza.

Auch dieser Philosoph bildete sich zuerst in der Schule des Des Cartes, betrat aber hernach eine eigene Bahn der Speculation, auf welcher ihm mehrere der geistvollsten Männer auch noch in den neuesten Zeiten gefolgt sind. Baruch (Benedict) Spinoza war der Sohn jüdischer Eltern aus einem Portugiesischen Geschlechte, das sich zu Amsterdam niedergelassen hatte, und wurde geboren im J. 1632. Nach der bey seinen Glaubensgenossen gewöhnlichen Erziehungsmethode ward er frühe in der hebräischen und rabbinischen Sprache, und in den Glaubenslehren und Gebräuchen des Judenthums unterrichtet. Aber der tiefforschende Geist, der den Mann unsterblich gemacht hat, regte sich schon in dem Knaben. Er setzte seine Lehrer durch Fragen und Einwürfe in Verlegenheit, die sie nicht zu beantworten vermochten, oder so beantworteten, daß er immer noch mehr in seinen Zweifeln bestärkt wurde. Bald durchschaute er den blinden Aberglauben und das Vorurtheil der Auctorität ganz, von welchem sein Volk beherscht werde, riß sich von diesen Fesseln los, und überließ sich der Führung seines eigenen Genius. Er studirte für sich den Talmud, beobachtete aber über seine abweichenden Meynungen ein bescheidnes Stillschweigen. Eine vertrauliche Mittheilung seiner Zweifel jedoch die gemeine Vorstellungsart von Gott, von den Engeln,

geln, von der Seele betreffend an ein paar seiner Freunde, welche das Geheimniß nicht bewahrten, erweckte bey seinen Glaubensgenossen Verdacht gegen seine Religiosität. Er wurde förmlich in der Synagoge angeklagt, obgleich er anfangs die Beschuldigungen leugnete, und das Zeugniß jener Freunde verwarf, doch überführt, und da das Zureden eines berühmten Rabbinen, des Morteira, um eine Aenderung seiner Gesinnungen zu bewirken, nichts fruchtete, unter heftigen Verwünschungen mit der Ausstoßung aus der Synagoge bedroht.

Um sich vor der Verfolgung seiner Glaubensgenossen zu sichern, wandte sich Spinoza zu einigen seiner Bekanten unter den Christen, und ward von diesen veranlaßt, Lateinisch und Griechisch zu lernen. Er hatte in diesen Sprachen den Franciscus van den Ende zum Lehrer, der damals zu Amsterdam lebte, nachher sich nach Paris begab, und hier das Unglück hatte, wegen angeschuldigter Statsverbrechen gehenkt zu werden. Die schöne und gelehrte Tochter dieses Mannes, welche Spinoza lieb gewann, erleichterte und beförderte den Unterricht. Nach dieser Vorbereitung gieng Spinoza zu den eigentlichen philosophischen Studien über. Das Aufsehn, welches die Schriften des Des Cartes erregt hatten, bewirkte, daß er diese mit dem größten Eifer las, der durch das Interesse, welches ihr Inhalt bey ihm erweckte, unterhalten und erhöht wurde. Das Cartesianische Kriterium der Wahrheit, die Evidenz, schien ihm durchaus gültig zu seyn, und er nahm sich vor, es bey seinen philosophischen Forschungen zu befolgen. Je weitere Fortschritte aber Spinoza in der Philosophie that, desto größer wurde seine Verachtung der väter-

lichen Religion, und der Rabbinischen Träumereyen; er entzog sich dem Umgange mit seinen Glaubensgenossen, und hörte auf, die Synagoge zu besuchen. Jene, die ihn wegen seines philosophischen Talents und seiner Kentnisse fürchteten, da er durch sein Beyspiel und die Verbreitung seiner Ideen zur Erschütterung des Ansehns der jüdischen Religion sehr viel beytragen konte, boten ihm ein Jahrgehalt von tausend Gulden, wenn er fernerhin der Synagoge beywohnen wolle, welches Anerbieten Spinoza aber ausschlug. Nunmehr stellten sie heimlich seinem Leben nach; durch einen glücklichen Zufall entgieng Spinoza dem Dolche eines jüdischen Meuchelmörders; er begab sich zu seinem Lehrer van den Ende, und überließ sich ganz den mathematischen und philosophischen Studien. Da ihn die jüdische Gemeinde zu Amsterdam als einen Gotteslästerer allgemein diffamirte, und selbst bey dem dortigen Magistrate auf eine Verbannung desselben aus der Stadt antrug, welche auch auf einige Monate erfolgte — Umstände, die zuerst den Spinoza in den Ruf eines Gotteslästerers bey seinen Zeitgenossen gebracht haben — so entfernte er sich auf's Land, in der Nähe von Amsterdam, nährte sich von der Verfertigung optischer Gläser, und hieng wie vorher seinen Betrachtungen und Studien nach.

Im J. 1664 gieng er nach Rheinsburg unweit Leyden, wo er in einem Kreise philosophischer Freunde seine Muße zubrachte. Da diese fast alle Cartesianer waren, Spinoza aber damals schon die Hauptideen seines eigenen Systems aufgefaßt hatte, und diese sowohl als seine Abweichungen vom Cartesius gegen seine Freunde äußerte; so veranlaßte dies Streitigkeiten zwischen ihnen und dem Spinoza. Um

diese

diese zu beendigen und anderen Weiterungen vorzubeugen, auch um der Bitte Mehrer zu willfahren, stellte der letztere selbst seine Ansicht des Cartesianismus dar in dem Werke: Renati Des Cartes principia philosophiae more geometrico demonstrata. Die Vorrede des Ludewig Meyer, aus welcher man den wahren Gesichtspunct des Werks kennen lernt, zeigt jedoch, daß Spinoza schon damals bey weitem nicht alle die hier vorgetragenen Cartesianischen Behauptungen annahm, sondern sie nur historisch erörterte. Auf der andern Seite gab jenes Werk des Spinoza zur Erläuterung des Cartesianismus Gelegenheit, auch diesen bey dem Publicum noch verdächtiger zu machen, sofern man glaubte, daß Spinoza durch die Cartesianische Philosophie zu seinem Atheismus verleitet worden sey, wofür man sein eigenes System hielt, so wie es in der erwähnten Vorrede characterisirt, und durch seinen mündlichen Unterricht entwickelt war.

Spinoza zog sich hernach wieder auf's Land zurück in der Nähe vom Haag, ließ sich aber bald auf Andringen seiner Freunde und vieler, die von ihm über sein System belehrt zu werden wünschten, in dieser Stadt selbst nieder. Er erhielt in kurzer Zeit eine außerordentliche Celebrität, auch im Auslande. Seine Philosophie verbreitete sich, besonders in den vereinigten Niederlanden, ungeachtet alles Geschreys, welches dagegen erhoben wurde. Es wurde ihm das Lehramt der Philosophie zu Heidelberg mit der möglichsten Lehrfreyheit angetragen, welches er aber, da er an die Gesetze der christlichen Religion, denen seine philosophische Denkart widersprach, nicht gebunden seyn wollte, unter dem Vorwande, daß er die

Digitized by Google

philosophische Ruhe und Einsamkeit zu sehr liebte, ablehnte. Hingegen unterhielt er einen gelehrten Briefwechsel mit den berühmtesten Männern seiner Zeit. Der Seltenheit seines philosophischen Talents entsprach sein Character in einem hohen Grade. Er lebte höchst frugal, war äußerst bescheiden und gutmüthig, und ein unerschrockener Anhänger und Vertheidiger dessen, was er für wahr hielt. Von seiner Uneigennützigkeit, die bey ihm, der doch eine jüdische Erziehung genossen hatte, um so rühmlicher ist, sind es rührende Beweise, daß er ein Geschenk von zweytausend Gulden, welches ihm einer seiner Freunde, Simon von Uries, anbot, ausschlug; und auch, als ihn ebenderselbe zum Erben seines Vermögens im Testamente einzusetzen geneigt war, dies verbat, und sich bloß mit einer jährlichen Pension von dreyhundert Gulden begnügte; daß er ferner sein väterliches Erbtheil seinen Schwestern überließ u. dgl. mehr. Sein persönlicher Umgang muß viele und große Annehmlichkeiten gehabt haben; dies läßt sich nicht nur aus der Menge und der zärtlichen Anhänglichkeit seiner Freunde schließen, sondern auch aus manchen kleinen Zügen, welche seine Lebensbeschreiber von ihm aufbewahrt haben.

Spinoza litt schon seit seinem zwanzigsten Jahre an der Schwindsucht, und war daher oft kränklich; so daß auch deßwegen Mäßigkeit und eine stille ruhige Lebensart für ihn Bedürfniß waren. Er starb unerwartet im J. 1677 in Gegenwart eines Arztes (L. M.) Ludewig Meyer, der von Amsterdam ihn zu besuchen gekommen war. Ueber die Umstände seines Todes wurden manche nachtheilige Gerüchte verbreitet, die aber erdichtet waren, und dem Hasse und der

der abergläubischen Intoleranz seiner Gegner ihren Ursprung verdankten, z. B. daß er während seiner letzten Krankheit Niemand zugelassen, damit Niemand die Verzweifelung des Atheisten auf dem Sterbebette bemerke; daß er seufzend den Namen Gottes angerufen, und da dieses eine Aenderung seiner Gesinnungen zu verrathen schien, jene Anrufung für eine bloße Exclamation ohne Bedeutung erklärt habe. Der Biograph des Spinoza, Coler, versichert, daß Jener gar nicht bettlägrig gewesen, sondern noch an seinem Sterbetage aus seinem Zimmer gegangen sey; auch Niemanden, selbst den Geistlichen nicht, den Zutritt verwehrt habe, da er sogar zuweilen dem lutherischen Gottesdienste selbst beyzuwohnen, und die Kinder seines Wirthes über die von ihnen angehörten Predigten zu befragen pflegte, wiewohl er sich niemals förmlich zum Christenthum bekante, was anstatt eine bey intoleranten Zeloten sehr erklärliche Misdeutung zu verdienen, vielmehr seinen liberalen Sinn für philosophische Unabhängigkeit beweisen kann *).

Spino-

*) Die Denkart Spinoza's über die christliche Religion, namentlich über die römisch-katholische, zeigt sich am deutlichsten in seiner Antwort an Albert Burgh, einen talentvollen jungen Niederländer, der mit Spinoza's Philosophie bekant geworden, aber bey seinem Aufenthalte in Italien verleitet war, den katholischen Glauben anzunehmen, was er dem Spinoza in einem Briefe aus Florenz meldete, mit Aeußerungen, welche die Absicht verriethen, aus jenem selbst einen Proselyten zu machen. S. Spinozae Opp. posth. ep. LXXIII. LXXIV. — Zur Lebensgeschichte des Spinoza ist die vornehmste Quelle die Biographie von Johann Coler, lutherischem Prediger im Haag. Das Original kam zuerst in Holländischer Sprache heraus, als Anhang zu Coler's Widerlegung von Spino-

Spinoza hat mehrere Schriften während sei-nes Lebens herausgegeben, die ihm mit dem Ruhme und

Spinoza's Exegese der Auferstehung Christi, zu Utrecht 1698. Dann wurde sie in's Französische übersetzt und gedruckt à la Haye 1706. 12. Die deutsche Uebersetzung hat folgenden Titel: Das Leben des Benedict von Spinoza, aus denen Schriften dieses berüchtigten Weltweisen, und aus dem Zeugnisse vieler glaubwürdigen Personen, die ihn besonders gekant haben, gezogen und beschrieben von Johann Colero. Aus dem Franz. übersetzt und mit einigen Anmerkungen vermehrt; Frankfurt und Leipzig 1733. 8. Vgl. Refutation des erreurs de *Benoit Spinoza.* Par Mr. *de Fenelon*, par le P *Lamy*, et par le Comte de *Boulainvilliers.* Avec la vie de *Spinoza* écrite par Mr, *Jean Colerus*, augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une vie manuscrite de ce philosophe faite par un de ses amis; à Bruxelles 1731. 8. Die hier erwähnte Vie manuscrite ist vermuthlich dieselbe, welche Heydenreich deutsch übersetzt seinem Buche: Natur und Gott nach Spinoza; Leipzig 1789 8. mit Anmerkungen vorgesetzt hat. Sie ist gedruckt unter dem Titel: La vie et l'esprit de Mr. *Benoit Spinoza.* Es wurden aber nur 70 Exemplare davon aufgelegt. Der Verfasser soll Lucas oder Lucae, ein Arzt und Vertrauter des Spinoza, gewesen seyn (Vgl. Deutscher Merkur May 1788). Sie ist in einem zu panegyrischen Tone geschrieben. Den Esprit de Spinoza hat Heydenreich nicht mit übersetzt. Er beschäfftigt sich nicht mit Gegenständen der Metaphysik, sondern mit positiven Wahrheiten verschiedener Religionen, und ist in Rom unter der Aufschrift Supiroth Sopim 1789 erschienen. Der Herausgeber hält das Werkchen fälschlich für den Tractat de tribus impostoribus. — *Bayle* Dict. hist. et crit. Art. *Spinoza.* — Spinocismus sive Benedicti *Spinosae*, famosi Atheistae, Vita et doctrina; dissert. auct. *Jo Wolfgang Jaeger;* Tubingae 1710. 4 — Benedict von Spinosa nach Leben und Lehren, von H Fr. von Diez; Dessau 1783. 8. — Leben Benedicts von Spinosa. Von M. Philipson; Braun-

eines tiefsinnigen philosophischen Denkers auch den Verdacht der Irreligiosität und des Atheismus zuzogen. Wie Bayle bemerkt, war seine erste Schrift eine Apologie, nach seinem Austritte aus der Synagoge, in spanischer Sprache, die aber nie gedruckt ist, und die schon Spuren seines nachherigen Systems enthalten haben soll, von der indessen bisher nichts hat aufgefunden werden können. Seiner Darstellung der Cartesianischen Philosophie ist schon erwähnt worden. Ein Jahr, nachdem diese herausgegeben war, erschien *Lucii Antistii Constantis* de Jure Ecclesiasticorum tractatio; Alethopoli apud Cajum Valerium Pennatum, eine Schrift, worin alle öffentliche Gewalt, auch diejenige, welche sich auf die Verfassung der Wissenschaften bezieht, der Geistlichkeit abgesprochen und der weltlichen Obrigkeit allein zugeschrieben wird. Man hat diese Schrift dem Spinoza beygelegt wegen der Aehnlichkeit des Inhalts mit dem des Tractatus theologico politicus; allein diese Aehnlichkeit ist doch nicht entscheidend genug, und auch die Schreibart stimt nicht mit der Vermuthung zusammen; daher mit

Braunschweig 1790. 8. Das Bildniß des Spinoza steht vor Coler's Leben, auch in Lavater's Physiognomischen Fragmenten, und vor Jacobi's Briefen über die Lehre des Spinoza. Sehr treffend urtheilte Heydenreich darüber: "Das Gesicht des S. bezeichnet einen starren Tiefsinn, in den Augen herscht besonders eine redliche Offenheit und ein unerschütterter Muth, und sein Mund deutet eine angenehme Bescheidenheit an. Ein feiner Anstrich von Schwermuth schwebt über dem Ganzen. Inspirirte Physignomiker müssen es gewesen seyn, die in diesem Gesicht ein Merkmal der Verwerfung (S. Menagiana Amstelod. 1695) entdeckt haben. Unter dem Bildnisse beym Coler steht nehmlich ausdrücklich: characterem reprobationis in vultu gerens."

mit größerer Wahrscheinlichkeit Ludwig Meyer für den Verfasser gehalten wird. Hingegen als Verfasser des Tractatus theologico politicus, der unter dem angeblichen Druckorte Hamburg 1670. 4. anonymisch herauskam, hat sich Spinoza selbst in mehren seiner Briefe bekannt. Bey der Freymüthigkeit, womit dieses Buch gegen die positive Theologie geschrieben war, fand es zwar nicht allgemeinen Beyfall im Publicum, aber wohl allgemeines Interesse, so daß es mehrmals gedruckt, in das Holländische und Französische übersetzt und unter verschiedenen Titeln verbreitet wurde. In den Schriften, welche, während Spinoza lebte, von ihm herausgegeben wurden, war überhaupt sein eigentliches philosophisches System mehr angedeutet, als in seiner ganzen Vollendung dargestellt. In dieser zeigte es sich erst in den Operibus posthumis, die nach dem Tode Spinoza's zu Amsterdam herauskamen, und nunmehr erhob sich auch eine noch zahlreichere Schaar von Widersachern, von denen aber die Meisten nicht in den Geist des Spinozistischen Systems eingedrungen waren, und es daher mit nichts weniger als treffenden Raisonnements bestritten. Indessen hatte doch der in der philosophischen und theologischen Welt entstandene Lärm über und gegen den Spinozismus die Folge, daß das große Publicum ziemlich allgemein denselben für frevelhaften Atheismus hielt, und daß er in der ersten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts sogar fast ganz in Vergessenheit gerieth, einzelne philosophische Denker abgerechnet, die ihn für sich studirten. Erst in den letztern Jahren, da zwischen Mendelssohn und Jacobi ein Streit darüber entstand, ob Lessing Spinozist gewesen, gab dieser Streit Veranlassung, daß Jacobi den Spinozism nach seinem wahren

Geiste

Geiste und Werthe charakterisirte, und der philosophischen Muse seines Urhebers die Gerechtigkeit wiederfuhr, die ihr gebührt *).

Das

*) Die Quellen der Philosophie des Spinoza und die Hülfsmittel zum Verständnisse und zur Beurtheilung derselben sind überhaupt folgende: *Renati Des Cartes Principiorum philosophiae* pars prima et secunda, more geometrico demonstratae per *Benedictum de Spinosa*, Amstelodamensem. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur; Amstelod. 1663. 4. Die Vorrede ist von Ludwig Meyer, der die Herausgabe und den Druck des Werks besorgte. — *Tractatus theologico politicus*, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse; Hamburgi (Amstelodami) 1670. 4. Eine französische Uebersetzung ist erschienen vom Herrn von St. Glain (der sich aber nicht als Uebersetzer genannt hat) mit drey verschiedenen Titeln: La clef du sanctuaire; à Amstd. 1678. 12. — Traité des ceremonies superstitieuses des Juifs tant anciens que modernes; à Amstd. 1678. 12. — Reflexions curieuses d'un esprit desinteressé sur les matieres les plus importantes au salut tant public que particulier; à Cologne 1678. 12. Dieser Uebersetzung sind auch beigefügt: Remarques curieuses et necessaires pour l'intelligence de ce livre, die aus den eigenhändigen lateinischen Anmerkungen des Spinoza zu seinem Exemplare des Tractatus theologico politicus übersetzt sind. Von dem Originale existiren noch zwey Ausgaben unter nachstehenden Titeln: *Danielis Heinsii* Operum historicorum collectio prima; Lugd. Bat. 1673. ed. II. ap. Isaacum Herculis — *Henriquez de Villacorta* M. D. a cubiculo Philippi IV Caroli II Archiatri opera chirurgica omnia sub auspiciis potentissimi Hispaniarum regis; Amstelodami 1673. 8. Deutsch: Benedict von Spinosa über heilige Schrift,

Das dem Spinoza eigenthümliche philosophische System, so wie es von ihm in den Ethicis aufgestellt

Schrift, Judenthum, Recht der höchsten Gewalt in geistlichen Dingen, und Freyheit zu philosophiren. Aus dem Lateinischen (vermuthlich von Ewald in Gotha); Gera 1787. 8. Auch unter dem Titel: Spinosa's philosophische Schriften. Erster Theil. Gera 1787. — B. d. S. *Opera posthuma*, quorum series post praefationem exhibetur (Amstelod. 1677. 4.). Hoc opere continentur: 1) *Ethica*, more geometrico demonstrata, et in quinque partes distincta, in quibus agitur a) de Deo; b) de natura et origine mentis; c) de origine et natura affectuum; d) de servitute humana seu de affectuum viribus; e) de potentia intellectus seu de libertate humana; 2) *Tractatus politicus*, in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut ea ea, ubi optimi imperant, debet institui, ne in tyrannidem labatur, et ut pax libertasque civium inviolata maneat; 3) *De intellectus emendatione* et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur; 4) *Epistolae* doctorum quorundam virorum ad B. de S. et *auctoris Responsiones* ad aliorum ejus operum elucidationem non-parum facientes; 5) Compendium grammatices linguae hebraeae. Die Ethica sind deutsch übersetzt: B. v. S. Sittenlehre, nebst Christian Wolf'ens Widerlegung; Frankfurt und Hamburg 1744. — Spinosa's Ethik, erster und zweyter Band; Gera 1790–1793 mit sehr schätzbaren Anmerkungen. Auch unter dem Titel: Spinosa's philos. Schriften B. II. III. Gera 1790–1793. — Der Tractatus politicus und die Abhandlung de intellectus emendatione sind deutsch erschienen: B. v. S. zwey Abhandlungen über die Cultur des menschlichen Verstandes und über die Aristokratie und Demokratie herausgegeben und mit einer Vorrede (von Schack Hermann Ewald) Leipzig (Prag) 1786. 8. Auch eine holländische Uebersetzung ist von den Opp. posth. des Spinoza herausgekommen: De nagelate Schriften van B. D. S. Gedrukt in't Jaar 1677. 4. — *Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiasticorum tractatio;* Alethe-

Digitized by Google

gestellt ist, läßt sich auf folgende Hauptsätze zurückführen:

I. Es kann nichts werden, wenn nicht Etwas ist, das nicht geworden war. Allem Werden muß ein Seyn zum Grunde liegen. Dies ist der alte metaphysische Satz: Aus Nichts wird Nichts, welchen Spinoza fest hielt, und aus welchem er so consequent folgerte, wie kein Philosoph vor ihm.

II. Das Werden (τὸ Fieri) kann eben so wenig ein Anfang gehabt haben, wie das Seyn (τὸ Esse). Das Seyn ist das in sich selbst Bestehende, ewig Unveränderliche, und kann als solches nie ein Wandelbares hervorbringen. Aus dem Nichts kann das Wandelbare aber auch nicht hervorgegangen seyn; denn aus Nichts wird Nichts.

III. Das Seyn soll das Unendliche heißen, weil es in sich selbst ist und keinem Ende seines Bestandes unterworfen. Das Werden soll das Endliche heißen aus dem entgegengesetzten Grunde. Das Seyn

Alethopoli apud Cajum Pennatum 1665. — Philosophia sive scripturae interpres; exercitatio paradoxa, in qua, veram philosophiam infallibilem sacras literas interpretandi normam esse, apodictice demonstratur et discrepantes ab hac sententiae expenduntur ac refelluntur; Eleutheropoli 1666. 4 — tertium edita et appendice *Joach. Camerarii* aucta, cum notis variis et praefatione *Jo. Sal Semleri*; Halae 1776 8. Für den eigentlichen Verfasser dieser und der vorhergehenden Schrift wird, wie ich schon bemerkt habe, Ludwig Meyer gehalten. — Eine neue Ausgabe von Spinoza's sämtlichen Werken besorgt gegenwärtig Herr Prof. Paulus in Jena.

Digitized by Google

Seyn, das Unendliche, Unwandelbare, ist also mit dem Werden, dem Endlichen, Wandelbaren, gleich ewig.

IV. Das Endliche kann nicht außer dem Unendlichen seyn; denn wäre es dieses, so müßte es entweder ein für sich bestehendes Wesen, oder aus dem Nichts hervorgegangen seyn; das Erstere aber widerspricht seiner Natur als eines Endlichen; und das Andere ist unmöglich. Das Endliche ist also in und mit dem Unendlichen, und beyde machen eine absolute Einheit aus.

V. Das Unendliche kann auch nicht das Endliche durch eigene Kraft aus dem Nichts hervorgebracht haben; denn eine solche Kraft oder Bestimmung ist in dem Unendlichen nicht enthalten, in welchem Alles unendlich, unwandelbar und ewig wirklich ist. Diese Kraft müßte also ebenfalls aus Nichts entstanden seyn, so wie die Handlung, wodurch das unendliche Wesen das Endliche hervorbrachte, erst nach Ewigkeiten beginnen konte, welches beydes ungereimt ist. Das Endliche ist demnach zugleich mit dem Unendlichen, so daß der Inbegriff aller endlichen Dinge, so wie er zugleich die ganze Ewigkeit, und das Vergangene und Zukünftige in sich faßt, mit dem Unendlichen Eins und dasselbe ist.

VI. Gleichwohl ist dieser Inbegriff nicht aus endlichen Dingen zu einem Unendlichen zusammengesetzt, was wiederum ungereimt seyn würde; sondern er macht Ein Ganzes im strengsten Sinne aus, dessen Theile nur in und nach ihm seyn, nur in und nach ihm gedacht werden können; so wie Raum und Zeit beyde als Ganze vorgestellt werden, deren Theile nur in und nach ihnen vorgestellt werden können.

VII.

VII. Man muß unterscheiden zwischen dem, was in einem Dinge der Natur nach, und dem, was der Zeit nach eher ist. Jenes kann statt finden ohne dieses. So ist die körperliche Ausdehnung der Natur nach eher, als dieser oder jener Modus derselben; ob sie gleich nie für sich ohne diesen oder jenen bestimten Modus, das ist, der Zeit nach oder außer dem Verstande vor ihm da seyn kann. So ist das Denken seiner Natur nach eher, als diese oder jene Vorstellung; aber es kann doch nicht anders als in irgend einem bestimten Modus, das heißt, der Zeit nach mit dieser oder jener Vorstellung zugleich wirklich seyn. Wenn man z. B. alle Modi der körperlichen Ausdehnung auf die vier Elemente, Wasser, Erde, Luft, und Feuer zurückführte; so ließe sich die körperliche Ausdehnung im Wasser denken, ohne daß sie Feuer, in der Erde, ohne daß sie Luft wäre. Allein alle diese Modi für sich könten doch nicht gedacht werden, ohne die körperliche Ausdehnung vorauszusetzen, und diese letzte wäre in jedem Elemente der Natur nach das Erste.

VIII. Das Erste in allen Dingen, den ausgedehnten sowohl als den denkenden, ist das absolute Seyn, das Allgegenwärtige, Unwandelbare, Wirkliche, was selbst nie Eigenschaft, sondern von welchem alles Andere Eigenschaft ist. Dieses einzige allgegenwärtige unendliche Seyn nennt Spinoza die Substanz oder Gott.

IX. Diese Substanz oder Gottheit ist also durchaus kein einzelnes, abgesondertes, verschiedenes Ding, noch eine besondre Art der Dinge. Es kann ihr keine der Bestimmungen zukommen, wodurch ein einzelnes Ding unterschieden wird; also auch nicht

ein eigenes besonders Denken und Bewußtseyn, keine eigene besondere Ausdehnung, Figur, Farbe u. dgl. Sie ist bloß **Urstoff, reine Materie, allgemeine Substanz.**

X. Sofern die einzelnen Dinge besondere Modi oder Bestimmungen des Seyns ausdrücken, sind sie nicht wahre entia, sondern vielmehr non entia, indem das einzige wahrhafte Seyn nur in dem unbestimten unendlichen Wesen enthalten ist (Determinatio est negatio, seu determinatio ad rem juxta suum Esse non pertinet.).

XI. Die Eigenschaften der Gottheit oder der Substanz sind **unendliche Ausdehnung** (expansio infinita), und **unendliches Denken** (cogitatio infinita). Beyde sind aber Eins und Dasselbe, und machen eine unzertrennliche Einheit aus; so daß es gleichgültig ist, ob man die Gottheit als unendlich ausgedehnt, oder als unendlich denkend betrachtet, indem beydes duraus einerley ist. Die Ordnung und der Zusammenhang dieser Begriffe sind dieselben mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge, und was sich aus diesem formal ergiebt, ergiebt sich aus jenem objectiv und umgekehrt. Gott ist unendlich ausgedehnt dadurch, daß er sich unendlich denkt, und er denkt sich unendlich dadurch, daß er unendlich ausgedehnt ist.

XII. Die einzelnen körperlichen Dinge sind Modi der **Bewegung** und **Ruhe** in der **unendlichen Ausdehnung.** Sie sind mit ihr unendlich, unveränderlich und ewig, und Gott ist ihre Ursache, wie er die Ursache seiner selbst ist; denn Ruhe und Bewegung sind einander entgegengesetzt; keine von bey-

neu

nen kann die andere hervorgebracht haben, so wenig wie sie aus Nichts entstanden seyn können, so daß also Gott ihre unmittelbare Ursache seyn muß. Auf jene beyden Modi in der unendlichen Ausdehnung gründet sich die wesentliche Form aller möglichen körperlichen Gestalten und Kräfte; sie sind das a priori von diesen.

XIII. Auf die beyden unmittelbaren Modi der unendlichen Ausdehnung beziehen sich die beyden unmittelbaren Modi des unendlichen absoluten Denkens: Willen und Verstand. Sie enthalten objectiv, was jene formal enthalten, und sind, respective, vor allen einzelnen Dingen, sowohl der ausgedehnten als der denkenden Natur.

XIV. Vor der Bewegung und Ruhe ist die unendliche Ausdehnung, und vor dem Willen und Verstande das unendliche Denken. Die unendliche Ausdehnung und das unendliche Denken kommen allein der Natura naturans zu; hingegen die unendliche Bewegung und Ruhe, der unendliche Verstand und Willen der Natura naturata. Gott ist demnach bloß die unendliche Substanz, ohne alle Affectionen, in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit, als freye Ursache (Natura naturans) betrachtet, und als solche ist er weder bewegt noch ruhend, hat er weder einen unendlichen oder einen endlichen Verstand, noch einen unendlichen oder endlichen Willen. Es ist nun aus dem Obigen klar, wie diese verschiedenen Dinge in einander und zugleich, und doch der Natur nach vor und nach einander seyn können; ferner: daß so wenig es außer den einzelnen körperlichen Dingen noch eine besondere unendliche Bewegung und Ruhe nebst einer besondern unendlichen Ausdehnung geben kann, es

eben so wenig außer den denkenden endlichen Dingen noch einen besondern unendlichen Willen und Verstand nebst einem besondern unendlichen absoluten Denken geben könne.

XV. Der unendliche Verstand oder das Modificatum modificatione des unendlichen absoluten Denkens entspringt aus dem Begriffe eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges. Das einzelne Ding kann eben so wenig die Ursache seines Begriffes, als der Begriff die Ursache des einzelnen Dinges seyn; oder das Denken kann eben so wenig von der Ausdehnung herrühren, als die Ausdehnung vom Denken. Beyde, Ausdehnung und Denken, sind zwey verschiedene Wesen; aber nur in Einem Dinge; oder: Beyde sind Ein und Dasselbe Ding, das nur unter verschiedenen Eigenschaften betrachtet wird.

XVI. Das absolute Denken ist das reine unmittelbare Bewußtseyn in dem allgemeinen Seyn oder der Substanz. Wir haben aber von den Eigenschaften der Substanz außer dem Denken nur die Vorstellung der köperlichen Ausdehnung, und also können wir den Satz feststellen: Da mit der Ausdehnung Bewußtseyn unzertrennlich verknüpft ist, so muß Alles, was in der Ausdehnung vorgeht, auch im Bewußtseyn vorgehn.

XVII. Das Bewußtseyn eines Gegenstandes heißt der Begriff desselben, und dieser Begriff kann nur ein unmittelbarer Begriff seyn. Ein unmittelbarer Begriff an und für sich allein betrachtet ist ohne Vorstellung. Die Vorstellungen entstehen aus mittelbaren Begriffen, und erfodern mittelbare Gegenstände, d. i. wo Vorstellungen sind, da müssen mehrere einzelne

zelne Dinge seyn, die sich auf einander beziehen; da muß sich mit dem Innerlichen auch ein Aeußerliches darstellen.

XVIII. Der unmittelbare directe Begriff eines wirklich vorhandenen einzelnen Dinges heißt der Geist, die Seele (mens) desselben einzelnen Dinges; das einzelne Ding, als der unmittelbare directe Gegenstand eines solchen Begriffs, heißt der Leib. In diesem Leibe empfindet die Seele alles Andere, was sie außer ihrem Leibe selbst gewahr wird, und sie wird es nicht anders gewahr, als mittelst der Begriffe von den Beschaffenheiten, welche der Leib davon annimmt. Wovon also der Leib keine Beschaffenheiten annehmen kann, das kann auch die Seele nicht gewahr werden. Hingegen kann auch die Seele ihren Leib nicht gewahr werden; sie weiß nicht, daß er da ist, und erkennt auch sich selbst nicht anders, als mittelst der Beschaffenheiten, welche der Leib von Dingen, die sich außer ihm befinden, annimmt, und mittelst der Begriffe von denselben. Denn der Leib ist ein auf gewisse Weise bestimmtes einzelnes Ding, das nur nach und nach, mit und unter andern einzelnen Dingen, zum Daseyn gelangen, nur nach, mit und unter ihnen im Daseyn sich erhalten kann. Es kann also sein Innerliches ohne Aeußerliches nicht bestehen, d. i. der Leib kann ohne eine mannichfaltige Beziehung auf andere äußerliche Dinge und dieser Dinge wieder auf ihn — es kann ohne eine immerwährende Veränderung von Beschaffenheiten weder daseyn, noch als wirklich vorhanden gedacht werden.

XIX. In dem unmittelbaren Begriffe von dem unmittelbaren Begriffe des Leibes besteht das Bewußtseyn der Seele, und dieses Bewußtseyn ist mit der

Seele eben so vereinigt, wie die Seele mit dem Leibe vereinigt ist. Nehmlich: Der Seele Bewußtseyn drückt eine gewisse bestimte Form eines Begriffes aus, wie der Begriff selbst eine gewisse bestimte Form eines einzelnen Dinges ausdrückt. Das einzelne Ding aber, sein Begriff, und der Begriff von diesem Begriffe sind ganz und gar Ein und dasselbe Ding, welches nur unter verschiedenen Eigenschaften und Beschaffenheiten betrachtet wird.

XX. Da die Seele nichts anders, als der unmittelbare Begriff des Leibes und mit diesem Ein und dasselbe Ding ist, so kann die Vortrefflichkeit der Seele auch nie eine andere seyn, als die Vortrefflichkeit des Leibes. Die Fähigkeiten des Verstandes sind nichts anders als die Fähigkeiten des Körpers nach der Vorstellung oder objectiv, und die Entschlüsse des Willens sind auf dieselbe Weise nur Bestimmungen des Körpers. Auch das Wesen der Seele ist nichts anderes, als das Wesen ihres Körpers objectiv.

XXI. Jedes einzelne Ding setzt andere einzelne Dinge voraus in's Unendliche, und keines kann aus dem Unendlichen unmittelbar entspringen. Da nun die Ordnung und der Zusammenhang der Begriffe mit der Ordnung und dem Zusammenhange der Dinge einerley ist; so kann auch ein Begriff von einem einzelnen Dinge nicht unmittelbar aus Gott entspringen; sondern er muß auf dieselbe Weise, wie jedes einzelne körperliche Ding, zum Daseyn gelangen, und kann nicht anders, als mit einem bestimten körperlichen Dinge zugleich vorhanden seyn.

XXII. Die einzelnen Dinge entspringen mittelbar aus dem Unendlichen; oder sie werden von Gott

hev

hervorgebracht vermöge der unmittelbaren Affectionen und Beschaffenheiten seines Wesens. Diese sind aber mit Gott gleich ewig und unendlich, und er ist ihre Ursache eben so, wie er die Ursache seiner selbst ist. Diese einzelnen Dinge entspringen daher aus Gott (unmittelbar) auf eine ewige und unendliche, nicht auf eine vorübergehende endliche und vergängliche Weise; denn so entspringen sie bloß eines aus dem andern, indem sie gegenseitig sich erzeugen und zerstören, und in ihrem ewigen Daseyn darum nicht weniger unwandelbar verharren.

XXIII. Dasselbe gilt von den Begriffen der einzelnen Dinge; sie werden von Gott auf keine andere Weise hervorgebracht, und sind in dem unendlichen Verstande auf keine andere Weise da, als wie die körperlichen Gestalten mittelst der unendlichen Bewegung alle zugleich und immer eben wirklich in der unendlichen Ausdehnung vorhanden sind.

XXIV. Von einem einzelnen wirklich vorhandenen oder durchaus bestimmten Dinge kann also kein Begriff in Gott vorhanden seyn, insofern derselbe unendlich ist; sondern er ist in demselben nur vorhanden, und wird von ihm hervorgebracht, indem ein solches einzelnes Ding in ihm entsteht, und mit demselben sein Begriff; das ist, dieser Begriff ist nur Einmal mit dem einzelnen Dinge zugleich vorhanden, und ist außerdem gar nicht in Gott vorhanden, weder mit dem einzelnen Dinge zugleich, noch vor und nach ihm.

XXV. Alle einzelne Dinge setzen sich gegenseitig einander voraus und beziehen sich auf einander, so daß eines davon ohne alle die übrigen, und alle die übri-

Digitized by Google

gen ohne das eine weder seyn noch gedacht werden können, d. i. sie machen zusammen ein unzertrennliches Ganzes aus; oder richtiger und eigentlich: sie sind in Einem schlechterdings untheilbaren unendlichen Dinge und auf keine andere Weise da und beysammen.

XXVI. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Körper da und beysammen sind, ist die unendliche Ausdehnung. Das schlechterdings untheilbare Wesen, in welchem die Begriffe da und beysammen sind, ist das unendliche absolute Denken. Beyde gehören zu dem Wesen Gottes und sind in demselben begriffen. Daher kann Gott, distinctive, so wenig ein ausgedehntes körperliches Ding, als ein denkendes, genannt werden, sondern dieselbe Substanz und zugleich denkend. Mit andern Worten: Es liegt keiner von den Eigenschaften Gottes ein besonderes verschiedenes Reale zum Grunde, so daß sie als außer einander seyende Dinge, deren jedes für sich ein eigenes Daseyn hätte, angesehen werden können; sondern alle sind nur Realitäten, oder substantielle wesenhafte Ausdrücke eines und desselben reellen Dinges, jenes transscendentalen Seyns nehmlich, welches schlechterdings nur ein Einziges seyn kann, und in dem Alles nothwendig sich durchdringen und schlechterdings zu Einem werden muß.

XXVII. Der unendliche Begriff Gottes also sowohl von seinem Wesen, als von allem, was aus seinem Wesen nothwendig folgt, ist nur ein einziger untheilbarer Begriff. Dieser Begriff, da er einzig und untheilbar ist, muß also, wie im Ganzen, so auch in jedem Theile sich befinden; oder der Begriff eines jeden Körpers oder einzelnen Dinges, es sey was es wolle,

wolle, muß das unendliche Wesen Gottes in sich fassen, vollständig und vollkommen.

XXVIII. Alle Begriffe Gottes sind wahr, weil sie mit ihren Gegenständen (ideatis) übereinkommen. Ueberhaupt können die Begriffe nichts Positives enthalten, weshalb sie falsch genannt werden könten; denn es läßt sich gar kein positiver Modus des Denkens annehmen, der die Form des Irrthums oder des Falschen constituirte. Er kann weder in Gott noch außer Gott seyn oder gedacht werden. Also auch jeder Begriff des Menschen, der absolut, adäquat und vollkommen ist, ist wahr. Unter dem dem Menschen beygelegten adäquaten und vollkomnen Begriffe wird nichts anders verstanden, als daß ein solcher Begriff in Gott sey, sofern Gott das Wesen unsers Geistes ausmacht.

XXIX. Das Falsche besteht demnach in einer Privation der Erkentniß, welche bey unadäquaten, unvollständigen und verworrenen Begriffen statt findet. Es besteht also nicht in einer absoluten Privation oder Unwissenheit. Z. B. die Menschen täuschen sich, wenn sie sich für frey halten; denn diese ihre Meynung beruht lediglich darauf, daß sie sich wohl ihrer Handlungen, aber nicht der Ursachen bewußt sind, von welchen sie determinirt werden. Das ist also eigentlich die Idee, welche sie von ihrer Freyheit haben, daß sie keine Ursache ihrer Handlungen kennen. Die Abhängigkeit der menschlichen Handlungen von einem Willen ist Geschwätz, womit kein deutlicher Begriff verbunden ist; denn was der Wille sey, und wie er den Körper bewege, weiß Niemand. In Gott können keine unadäquate, unvollständige und unvollkomne Ideen seyn; diese gehören also nur einem besondern endli-

endlichen Geiste an, und in diesem erfolgen sie mit gleicher Nothwendigkeit, wie ihr Gegentheil.

XXX. Was dem menschlichen Körper und den äußern Körpern, von welchen jener afficirt zu werden pflegt, im Ganzen und in jedem Theile derselben eigenthümlich und gemeinschaftlich ist, davon muß auch ein adäquater Begriff im Verstande existiren. Der Verstand wird also um desto fähiger seyn, mehr Dinge adäquat wahrzunehmen, je mehr sein Körper mit andern Körpern Gemeinschaftliches hat. Dies verbreitet Licht über den Ursprung und die Wahrheit der allgemeinen Begriffe im menschlichen Verstande. Diese gründen sich darauf, daß der menschliche Körper als endlich, nur eine gewisse Zahl Bilder zugleich deutlich auffassen kann; wird diese Zahl überschritten, so fangen die Bilder an, sich unter einander zu verwirren, und die Verwirrung nimt zu, wie jene Zahl. Hieraus erhellt, daß auch der Verstand nur so viel Bilder zugleich mit Deutlichkeit denken kann, als in seinem Körper sich Bilder zugleich mit Deutlichkeit befinden. Wenn aber die Bilder im Körper ganz verwirrt werden, so wird auch der Geist alle Körper verworren ohne alle Unterscheidung denken, und gleichsam unter einem Attribute, z. B. des Dinges, begreifen. Aus solchen Ursachen sind die allgemeinen Begriffe entstanden, wie Mensch, Pferd, Hund u. dgl. Die allgemeinen Begriffe werden aber nicht von Allen auf gleiche Weise gebildet; sondern sind bey einem Jeden verschieden nach Beschaffenheit der Gegenstände, welche seinen Körper afficirt haben, und deren der Verstand sich also auch leichter wieder erinnert; daher man sich nicht wundern darf, daß unter den Philosophen, welche die Natur durch

solche

solche allgemeine Begriffe erklären wollten, so viele Streitigkeiten darüber gewesen sind.

Die Erfahrung lehrt, daß wir viele allgemeine Begriffe bilden, 1) aus einzelnen Wahrnehmungen, die wir unvollständig, verworren und unbestimt aufgefaßt haben; 2) aus Zeichen, bey denen wir uns dunkel ähnlicher Gegenstände mit denen erinnern, auf welche sich jene Zeichen eigentlich beziehen, obgleich die Gegenstände, wenn sie auch in manchen Stücken ähnlich sind, doch oft auch ganz andere Merkmale haben. Diese beyden Arten der Erkentniß nennt Spinoza Meynungen oder Einbildungen. 3) Wir haben aber auch allgemeine Begriffe, welche den Gegenständen wirklich angemessen sind. Diese heißen Verstandeswahrheiten. 4) Außerdem giebt es noch eine Art der Erkentniß, die intuitive Erkentniß genannt werden kann. Diese schreitet von einer adäquaten Idee des formalen Wesens gewisser Attribute der Gottheit zu einer adäquaten Erkentniß des Realwesens der Dinge fort.

XXXI. Die Meynungen und Einbildungen sind allein die Ursache des Irrthums; hingegen die Erkentnisse der dritten und vierten Art sind immer nothwendig wahr, und durch diese letztern lernen wir auch das Wahre vom Irrthume unterscheiden. Wer eine wahre Idee hat, weiß, daß er sie hat, und kann an der Wahrheit ihres Gegenstandes gar nicht zweifeln. Denn eine wahre Idee haben, ist nichts Anderes, als den Gegenstand auf's vollkommenste erkennen. So wie das Licht zugleich sich selbst und die Finsterniß offenbart, so ist auch die Wahrheit die Norm ihrer selbst und des Irrthums. Der menschliche Geist, sofern er wirklich die Gegenstände vernimt, ist ein Theil

Digitized by Google

Theil des unendlichen göttlichen Verstandes, und also folgt nothwendig, daß seine deutlichen und bestimmten Ideen eben so wahr sind, wie die Ideen Gottes.

XXXII. Es ist nicht Sache der Vernunft, die Dinge als zufällig zu betrachten; sondern sie betrachtet dieselben nur als nothwendig, weil sie sie so betrachtet, wie sie wirklich sind. Die Erkenntniß des Zufälligen in Ansehung des Vergangenen und Künftigen hängt daher lediglich von der Imagination ab.

XXXIII. Im menschlichen Geiste ist kein absoluter oder freyer Wille; sondern der Geist wird zu seinen Willensbestimmungen von Ursachen determinirt, die wieder in's Unendliche von andern Ursachen determinirt werden. Denn der Geist ist eine bestimmte und determinirte Art zu denken, und kann also nicht die freye Ursache seiner Handlungen seyn. Es giebt überhaupt kein absolutes Vermögen zu wollen und nicht zu wollen, eben so wie es kein absolutes Vermögen zu erkennen, zu begehren, zu lieben u. s. w. giebt. Alle diese angeblichen Vermögen sind erdichtet; es sind metaphysische Wesen, Universalbegriffe, die aus particularen gebildet werden. Es wird hier aber unter dem Willen das Vermögen, zu bejahen und zu verneinen, über das Wahre oder Falsche zu entscheiden, nicht die Begierde, verstanden.

XXXIV. Obgleich kein absolutes Vermögen zu wollen existirt, so giebt es doch besondere Willensbestimmungen (volitiones). Diese können aber nichts anders seyn, als die Ideen, welche der Geist von ihnen hat. Die Willensbestimmung und die Idee sind daher einerley, und so folgt, daß überhaupt Verstand und Willen einerley sind. Spinoza prüft meh-

Digitized by Google

mehrere Einwürfe, die sich hiergegen vorbringen lassen. Einige haben geglaubt, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, und deßwegen von diesem verschieden sey. Der Verstand ist endlich; der Willen aber unendlich. Ferner, die Erfahrung scheint zu lehren, daß wir unser Urtheil aufschieben können, bevor wir gewissen Vorstellungen beypflichten; daher sagt man von Niemanden, daß er sich irre, wenn er bloß etwas erkennt, sondern bloß, wenn er der Erkenntniß beypflichtet oder nicht beypflichtet. Wer z. B. ein geflügeltes Pferd dichtet, behauptet noch nicht, daß es wirklich geflügelte Pferde gebe, als bis er dieses in der That behauptet. Hieraus erhellt aber, daß der Wille oder das Vermögen, einer Erkentniß beyzustimmen oder nicht beyzustimmen, frey und vom Verstande verschieden sey. Drittens: Eine Bejahung scheint nicht mehr Realität zu enthalten, als die andere; es gehört nicht mehr Kraft zum Bejahen, daß das Wahre wahr, als daß das Falsche wahr sey; wir nehmen aber Ideen wahr, die mehr Realität oder Vollkommenheit haben, als andere; denn so wie ein Object mächtiger und vortrefflicher als das andere ist, so sind es auch die entsprechenden Ideen. Dies scheint ebenfalls eine Verschiedenheit zwischen dem Verstande und dem Willen zu beweisen. Endlich wenn der Mensch nicht mit Freyheit des Willens handelt, was soll geschehen bey entgegengesetzten aber gleich stark motivirten Handlungen, z. B. in der Lage, worin sich Buridan's Esel befand? Soll er verhungern oder verdursten? Behauptet man dies, so verleugnet man die menschliche oder thierische Natur. Behauptet man aber das Gegentheil, so räumt man eben damit eine freye Selbstdetermination ein.

In

In Ansehung des ersten Einwurfs giebt Spinoza zu, daß der Wille sich weiter erstrecke, als der Verstand, wenn unter dem Verstande nur deutliche und bestimte Ideen gedacht werden; denkt man unter dem Verstande das Vermögen der Begriffe überhaupt, so kann der Verstand eben so unendlich genannt werden, wie der Willen. Denn so wie man successive unendlich Vieles wollen kann, so kann man auch unendlich viel erkennen, und der Wille hat hierin keinen Vorzug vor dem Verstande, kann also auch nicht deshalb von ihm verschieden seyn. Wollte Jemand behaupten, daß es unendlich viele Dinge gebe, die wir nicht wahrzunehmen vermögen, so ist zu erwiedern, daß wenn wir jene Dinge nicht denken können, so können wir sie auch schlechterdings nicht wollen.

Gegen den zweyten Einwurf leugnet Spinoza, daß der Mensch die Freyheit habe, sein Urtheil aufzuschieben. Wenn wir sagen, Jemand schiebe sein Urtheil auf, so verstehn wir darunter, daß er den Gegenstand, welchen er wahrnimt, nicht adäquat wahrnehme. Die Aufschiebung des Urtheils ist also in der That eine Wahrnehmung, und kein freyes Wollen. Wir bemerken dieses im Schlafe. Es ist vielleicht Niemand, der glaubt, daß im Traume er die Freyheit habe, sein Urtheil über die Gegenstände des Traumes aufzuschieben, und zu bewirken, daß er davon nicht träume, wovon er wirklich träumt; und nichts desto weniger ereignet es sich, daß wir auch im Traume unser Urtheil suspendiren, indem wir träumen, daß wir nicht träumen. Die Suspension des Urtheils ist also bloß eine nicht adäquate Wahrnehmung.

Hiermit ist auch auf den dritten Einwurf geantwortet, daß der Wille etwas Allgemeines sey, was

von

Digitized by Google

von allen Ideen prädicirt wird. Dieses Allgemeine bezeichnet nur dasjenige, was allen Ideen gemeinsam ist, nemlich die Bejahung, deren adäquates Wesen, soweit sie abstract genommen wird, in jeder Idee dieselbe seyn muß; aber nicht sofern sie das Wesen der Idee selbst bestimmend gedacht wird; denn hier sind einzelne Bejahungen eben so unter einander verschieden, wie die Ideen selbst. Hernach leugnet Spinoza auch schlechthin, daß wir ein gleiches Denkvermögen bedürfen, um zu bejahen, daß das Wahre wahr, als, daß das Falsche wahr sey. Denn diese beyden Bejahungen, wenn man auf ihren Sinn sieht, verhalten sich zu einander, wie Seyn zum Nichtseyn; es ist aber nichts Positives in den Ideen, was die Form des Falschen constituirte.

Was endlich den vierten Einwurf betrifft, so gab Spinoza zu, daß ein Mensch, der unter entgegengesetzten gleich stark motivirten Handlungen zu wählen habe (nehmlich, der nichts anders wahrnimt als Hunger und Durst, und eine solche Speise und einen solchen Trank, die gleich weit von ihm abstehen), vor Hunger und Durst umkommen werde. Fragt man, ob ein solcher Mensch nicht eher für einen Esel, als für einen Menschen gehalten werden müsse? Dico me nescire, antwortet Spinoza, ut etiam nescio, quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti aestimandi sint pueri, stulti, vesani etc.

Den Hauptnutzen seines Systems, so weit es bisher dargestellt ist, bestimmte Spinoza folgendermaßen: Erstlich: Es lehrt uns, daß wir allein nach dem Willen Gottes handeln, und an der göttlichen Natur Theil nehmen, und zwar um so mehr,

je vollkomner wir handeln, und je mehr wir Gott erkennen. Diese Lehre kann nicht nur das Gemüth beruhigen; sondern sie zeigt auch, worin unsere höchste Glückseligkeit bestehe, nehmlich in der Erkentniß Gottes, wodurch wir angetrieben werden, nur das zu thun, was die Liebe und Frömmigkeit uns anrathen. Daher erhellt auch, wie sehr diejenigen den wahren Begriff der Tugend verkennen, welche erwarten, für die edelsten Handlungen gleichsam als für die höchste Knechtschaft von Gott mit den höchsten Belohnungen geehrt zu werden, als ob die Tugend oder der Dienst Gottes nicht an sich selbst Glückseligkeit und die höchste Freyheit wäre. Zweytens: Aus der obigen Lehre sehen wir auch ein, wie wir uns in Ansehung der Glücksgüter, die nicht in unserer Gewalt sind, d. i. solcher Dinge, die nicht durch unsere Natur bestimt werden, zu verhalten haben. Wir müssen Glück und Unglück mit Gleichmuthe erwarten und ertragen, weil alles durch den ewigen Rathschluß Gottes mit eben der Nothwendigkeit erfolgt, wie aus dem Wesen des Triangels folgt, daß die drey Winkel zwey rechten gleich sind. Drittens ist die obige Lehre dem gesellschaftlichen Leben sehr nützlich; sie zeigt, daß man Niemanden verachten, verspotten, hassen, beneiden dürfe; sie ermuntert zur Genügsamkeit und zur Hülfleistung gegen den Nächsten, nicht aus weibischem Mitleiden, aus Eingenommenheit oder Aberglauben, sondern nach Anleitung der Vernunft. Endlich enthält sie auch die Grundsätze für die Einrichtung und Verwaltung der Staten, um die möglich größte Glückseligkeit und Freyheit der Bürger zu bewirken.

Spinoza hat sich nicht darauf eingeschränkt, diese Resultate aus seinem Systeme bloß im Allgemeinen

nen anzugeben; sondern er hat sich auch in drey besondern Abschnitten seiner Ethik ausführlich über die praktische Natur des Menschen verbreitet. Er beobachtet auch hier dieselbe geometrische Methode, wie in den Abschnitten von Gott und dem menschlichen Verstande. Denn, sagt er, die Affecten, die auf die menschlichen Handlungen den entscheidendsten Einfluß haben, entspringen eben so aus der Nothwendigkeit der Natur, haben eben so gewisse Ursachen und Eigenschaften, wodurch sie erkannt werden, wie alle übrigen Dinge.

Vorläufig stellt Spinoza einige Worterklärungen und Axiome auf. Sie betreffen den Begriff einer adäquaten Ursache und ihres Gegentheils; des Leidens und Thuns, und der Affecten überhaupt. Eine adäquate Ursache ist diejenige, deren Effect klar und bestimt aus derselben erkant werden kann; eine inadäquate oder partiale ist diejenige, deren Effect nicht ganz aus ihr erkant zu werden vermag. Wir handeln alsdenn, wenn in uns oder außer uns etwas geschieht, wovon wir die adäquate Ursache sind, d. i. wenn aus unserer Natur Etwas in uns oder außer uns folgt, was sich aus derselben allein deutlich und bestimt erkennen läßt. Hingegen leiden wir, wenn in uns etwas geschieht, oder aus unserer Natur etwas folgt, wovon wir nur die partiale Ursache sind. Unter Affecten versteht Spinoza überhaupt diejenigen Affectionen des Körpers, wodurch das Vermögen desselben zu handeln vermehrt oder verringert, befördert oder gehindert wird, und zugleich die Ideen jener Affectionen. Können wir also die adäquate Ursache einer der Affectionen seyn, so ist der Affect mit Handlung; im Gegentheile ist er

Digitized by Google

mit leiden einerley. Als Axiome nimt Spinoza folgende beyde an: Der menschliche Körper kann auf vielerley Weise so afficirt werden, daß dadurch sein Vermögen zu handeln vermehrt oder verringert, und auch auf solche Weise, daß es nicht vermehrt und verringert wird. — Der menschliche Körper kann viele Veränderungen erleiden, und nichts desto weniger die Impressionen der Objecte und sonach auch die Bilder derselben behalten.

Die praktische Philosophie des Spinoza selbst läßt sich wiederum auf nachstehende Hauptsätze zurückführen:

I. Der menschliche Geist thut Einiges und leidet Einiges; sofern er adäquate Ideen hat, handelt er nothwendig; sofern er aber inadäquate Ideen hat, leidet er nothwendig. Der Geist ist also desto mehr Passionen unterworfen, je mehr er inadäquate Ideen hat, und ist um so thätiger, je mehr adäquate Ideen in ihm sind.

II. Weder der Körper kann den Geist zum Denken, noch der Geist den Körper zur Bewegung oder Ruhe oder etwas Anderm, wenn es noch etwas Anderes giebt, determiniren. Alles, was zum Denken gehört, kann nur durch das Attribut der Gottheit, das unendliche Denken, (nicht durch die Ausdehnung oder den Körper); so wie Alles, was zum Körper gehört, nur durch die unendliche Ausdehnung der Gottheit (nicht durch das Denken) determinirt werden. Der Zusammenhang der Actionen und Passionen des Körpers ist aber identisch mit dem Zusammenhange der Actionen und Passionen des Geistes. Spinoza sucht hier besonders das gemeine Vorurtheil zu widerlegen, daß Körper und Geist einen gegenseitigen physi-

physischen Einfluß auf einander erweisen. Schon die Erfahrung lehrt, sagt er, daß der Körper Vieles thue, was nicht durch den Geist bestimt wird, und doch zweckmäßig geschieht; auch kann Niemand angeben, wie der Geist den Körper bewege, und welchen Grad der Bewegung und der Schnelligkeit derselben er ihm mittheilen könne. Wenn der Körper unthätig ist, z. B. im Schlafe, ist auch der Geist zum Denken unfähig; auch ist dieser nicht immer eben so aufgelegt zum Denken über dieselben Gegenstände; sondern die Aufgelegtheit richtet sich nach dem Zustande des Körpers. Beruft man sich auf die Erfahrung, daß der Geist den Körper determinire, so läßt sich die Behauptung auch aus derselben Erfahrung widerlegen. So lehrt die Erfahrung, daß die Menschen nichts weniger in ihrer Gewalt haben, als ihre Neigungen zu regieren. Gleichwohl glauben Einige, daß der Mensch das frey thue, was er nur nach einer geringen Begierde verrichte, weil die Neigung zu den Gegenständen solcher Handlungen leicht durch das Andenken an irgend ein anderes Object unterdrückt werden könne; allein solche Handlungen seyen nicht frey, wozu wir durch eine heftige Begierde, die nicht durch die Vorstellung eines andern Objects gemindert werden kann, angetrieben werden. Dennoch findet auch hier eine Täuschung statt. Das Kind wähnt frey die Milch der Mutter zu begehren; der erzürnte Knabe meynt frey nach Rache zu streben. Der Betrunkene bildet sich ein, aus freyem Entschlusse des Geistes geredet zu haben, was er, wenn er nüchtern geworden ist, sehr wünschte verschwiegen zu haben. Hier lehren doch sowohl Erfahrung als Vernunft, daß die Menschen bloß deßwegen sich für frey halten, weil sie sich ihrer Handlungen, aber nicht der Ursa-

chen bewußt sind, welche die Handlungen determiniren. Die Entschlüsse des Geistes sind nichts anders als die Begierden selbst, nur verschieden nach der verschiedenen Disposition des Körpers. Jeder handelt immer nach seinem Affecte; wer von entgegengesetzten Affecten motivirt wird, weiß nicht, was er will; wer gar keinen Affect hat, wird durch den leisesten Antrieb hierzu oder dazu bestimt. Hieraus erhellt, daß sowohl der Entschluß des Geistes, als die Neigung, und die Determination des Körpers von Natur zugleich oder vielmehr Eins und dasselbe sind. Betrachten wir es in Beziehung auf das Attribut des Denkens, so nennen wir es einen Entschluß; betrachten wir es aber in Beziehung auf das Attribut der Ausdehnung nach den Gesetzen der Bewegung und Ruhe, so nennen wir es Determination. Mentis decreta eadem necessitate in mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, se ex libero mentis decreto loqui vel tacere, vel quicquam agere, oculis apertis somniant.

III. Ein Ding kann nur durch eine äußere Ursache vernichtet werden; denn die Definition eines Dinges setzt nur sein Wesen, hebt es aber nicht auf; es läßt sich also nichts darin finden, was das Ding vernichten könte. Sofern ein Ding das andere vernichten kann, sind sie einander entgegengesetzt, und können nicht in demselben Subjecte zusammen bestehen.

IV. Jedes Ding, das für sich besteht, strebt in seinem Daseyn zu verharren. Dieses Streben ist nichts anders, als die wirkliche Existenz des Dinges selbst; es drückt keine bestimte, sondern eine unbestimte Zeit aus.

V.

Digitized by Google

V. Der Geist, nicht nur sofern er klare und bestimte, sondern auch soferne er verworrene Vorstellungen hat, strebt sein Daseyn in einer der Zeit nach unbestimten Dauer zu erhalten, und ist sich dieses seines Strebens bewußt. Wird das Bestrebeu auf den Geist allein bezogen, so heißt es der Wille. Wird es aber zugleich auf Geist und Körper bezogen, so heißt es Neigung (Appetitus), die folglich nichts anders ist, als das Wesen des Menschen selbst, aus dessen Natur nothwendig fließt, was zur Erhaltung des Menschen dient, und welches zu bewirken der Mensch daher determinirt ist. Zwischen der Neigung und der Begierde (cupiditas) ist kein Unterschied, außer daß die leztere gemeiniglich auf die Menschen bezogen und als in ihnen mit Bewußtseyn vorhanden vorgestellt wird. Der Mensch also strebt nicht wonach, will und begehrt nichts, weil er es für gut hielte, sondern weil er wonach strebt, es will und begehrt, hält er es für gut.

VI. Eine Idee, welche die Idee unsers Körpers ausschließt, kann es nicht im Geiste geben; denn sie ist ihm entgegengesezt. Was unsern Körper vernichten kann, kann nicht in ihm enthalten seyn; es kann also auch hiervon keine Idee in Gott seyn, soweit er eine Idee von unserm Körper hat, d. i. es kann keine Idee hiervon in unserm Geiste geben. Im Gegentheile, da das Erste, was das Wesen unsers Geistes constituirt, die Idee von unserm wirklich existirenden Körper ist, so ist es auch das erste und wesentlichste Bestreben unsers Geistes, die Idee des Körpers zu setzen; und sonach ist die Idee von der Nichtexistenz des Körpers der Natur des Geistes entgegengesezt.

VII. Was das Vermögen unsers Körpers zu handeln vergrößert oder verringert, befördert oder hin-

dert, dessen Idee vergrößert oder verringert, befördert oder hindert auch das Vermögen des Geistes zu denken. Der Geist kann also Veränderungen leiden, und zur größern oder geringern Vollkommenheit übergehn. Hieraus lassen sich die Passionen der Freude und der Traurigkeit erklären. Jene ist der Uebergang des Geistes zur größern Vollkommenheit; diese der Uebergang zur geringern.

VIII. Der Geist sucht so viel möglich Dinge vorzustellen, welche das Vermögen des Körpers zu handeln vergrößern und befördern. Wenn er sich aber Dinge vorstellt, welche das Vermögen des Körpers zu handeln schwächen und hindern, so strebt er so viel möglich sich solcher Gegenstände zu erinnern, wodurch die Existenz jener aufgehoben wird. Hieraus erhellt, was Liebe und Haß (Abscheu) sey. Die Liebe ist die Freude, der Haß ist die Traurigkeit, jedes begleitet von der Idee ihrer äußern Ursache. Daher sucht der Liebende den Gegenstand seiner Liebe zu vergegenwärtigen und zu erhalten; so wie der Hassende, ihn zu entfernen und zu vernichten.

Spinoza entwickelt nun umständlicher die verschiedenen Ursachen, Wirkungen und Modificationen der Freude und Traurigkeit, die er als die Hauptpassionen des menschlichen Gemüths ansieht. Es giebt so viele Arten der Freude, Traurigkeit, und der aus ihnen zusammengesetzten Affecten, wie der Liebe, des Hasses, der Hoffnung, der Furcht, als es Arten von Gegenständen giebt, durch welche wir afficirt werden. Der Affect des einen Individuum's unterscheidet sich von dem des andern nur in soweit, als sich das Wesen des Einen von dem des Andern unterscheidet. Andere Affecten, als Freude, sind in Beziehung auf den Geist,

Digitized by Google

Geist, soferne er handelt, nicht vorhanden; denn die Traurigkeit hebt das Vermögen des Geistes zu handeln auf, oder mindert dasselbe.

Von der Schilderung der Affecten, ihrer Beschaffenheit und Gründe, geht Spinoza zur Erörterung des Verhältnisses über, worin die Affecten zur Freyheit und Sittlichkeit des Menschen stehn, und der Angabe der hierauf sich beziehenden praktischen Regeln. Er handelt zuvörderst von der menschlichen Knechtschaft oder der Macht der Affecten, und hernach von der menschlichen Freyheit oder der Macht der Vernunft.

Vorläufig macht Spinoza auch hier wiederum einige Bemerkungen über die Begriffe des Vollkomnen und Unvollkomnen, des Guten und des Uebels. Ursprünglich bezeichnete man durch Vollkommenheit die Vollendung einer Sache dem Zwecke des Urhebers gemäß; durch Unvollkommenheit die Nichtvollendung derselben. Ist also von einem Werke die Rede, dessen Zweck ganz unbekannt ist, so kann auch weder die Vollkommenheit noch die Unvollkommenheit desselben bestimt werden. In der Folge ward der Begriff dieser Wörter geändert. Jeder nannte vollkommen, was mit einem allgemeinen Begriffe, den er selbst sich von einem gewissen Gegenstande gemacht hatte, übereinzustimmen schien; das Gegentheil nannte er unvollkommen, mochte die Sache auch dem Begriffe des Urhebers völlig entsprechen. Eben deßwegen werden auch Naturproducte, an denen die menschliche Kunst gar keinen Theil hat, vollkommen oder unvollkommen genannt (wiewohl der Zweck ihres Urhebers dabey gar nicht erkennbar ist); denn die Menschen bilden sich sowohl von Naturdingen als von Kunst-

Digitized by Google

producten allgemeine Begriffe, die ihnen zu Normen der Beurtheilung dienen. Offenbar heißt also die Natur mehr nach einem Vorurtheile vollkommen oder unvollkommen, als aus einem wahren Erkentnißgrunde. *Die Natur handelt gar nicht eines Zweckes wegen.* Vielmehr das ewige unendliche Wesen, welches wir Gott oder Natur nennen, handelt nach eben der Nothwendigkeit, nach welcher es existirt. Die Ursache also, warum Gott handelt, ist dieselbe mit der, warum er existirt. Was wir mit dem Namen *Endursache* bezeichnen, ist nichts anders, als der menschliche Trieb selbst, sofern er als das Princip oder die erste Ursache irgend eines Dinges betrachtet wird. Wenn wir z. B. sagen, es sey der Zweck dieses oder jenes Hauses gewesen, darin zu wohnen, so verstehn wir hierunter nicht anders, als daß Jemand, weil er sich die Vortheile des Wohnens in einem Hause vorstellte, den Trieb bekam, das Haus zu bauen.

Die gewöhnliche Vorstellungsart also, daß die Natur zuweilen ihren Zweck verfehle, und unvollkomne Dinge hervorbringe, ist Wahn. Ueberhaupt sind Vollkommenheit und Unvollkommenheit nur Begriffe, die entspringen, wenn wir Individuen derselben Gattung oder Art mit einander vergleichen. Daher wird vom *Spinoza* auch die *Realität* mit der *Vollkommenheit* identisch genommen, weil wir alle Naturindividuen auf eine höchste Gattung, den Begriff des Seyns, zu beziehen pflegen. Wenn wir nun in dieser Beziehung Individuen mit einander vergleichen, und bey einigen mehr Entität oder Realität anzutreffen glauben, als bey andern; so erklären wir jene für vollkomner, als diese; und wenn wir

wie

ihnen etwas beylegen, was eine Negation ausdrückt, wie Schranke, Ende, Unvermögen u. dgl., so erklären wir sie insofern für unvollkommen, nicht weil ihnen etwas Wesentliches fehlte, oder weil die Natur bey ihnen ihren Zweck nicht erreicht hätte; sondern weil sie unsern Geist nicht so afficiren, als die sogenannten vollkomnen Dinge. Es gehört nichts zum Wesen eines Dinges, als das, was aus der nothwendigen Natur der wirkenden Ursache folgt, und was aus dieser folgt, erfolgt nothwendig.

Auch die Begriffe des Guten und Uebels zeigen nichts Positives in den Dingen an und für sich betrachtet an, sondern sie sind bloß Begriffe, die wir uns dadurch bilden, daß wir die Dinge mit einander vergleichen. Eben dasselbe Ding kann zugleich gut, übel, und auch gleichgültig seyn; z. B. die Musik ist einem Melancholischen gut, einem Traurigen übel, und einem Tauben gleichgültig. Ob sich gleich inzwischen die Sache so verhält, so müssen wir doch diese Begriffe und Wörter beybehalten; denn sie können uns von großem Nutzen seyn bey Bildung der Idee des Menschen überhaupt, nach welcher wir als nach einer Norm der menschlichen Natur im Allgemeinen die Individuen beurtheilen. Unter dem Guten versteht also Spinoza immer dasjenige, was wir als ein gewisses Mittel kennen, wodurch wir uns der Vollkommenheit der menschlichen Natur, die wir idealisch entworfen haben, nähern können. Das Uebel aber ist dasjenige, wovon wir gewiß wissen, daß es diesem unsern Bestreben hinderlich sey. Die Menschen werden vollkomner oder unvollkomner genannt, je mehr sie sich dem Ideale nähern, oder davon entfernen. Denn diese größere oder geringe Vollkommen-

heit

Digitized by Google

heit ist gar nicht eine Veränderung oder Umwandlung des Wesens oder der Form in eine andere; sondern sie bezeichnet eine Vergrößerung oder Verminderung des Vermögens zu handeln, soweit sie aus der Natur des Dinges selbst begriffen wird. Ueberhaupt ist Vollkommenheit im Allgemeinen die Realität, das Wesen eines jeden Dinges, soferne dieses auf eine gewisse Art existirt und wirkt, ohne alle Rücksicht auf seine Dauer in der Zeit. Kein einzelnes Ding kann deßwegen vollkomner genannt werden, weil es eine längere Zeit in seiner Existenz beharrt hat; denn die Dauer des Dinges kann nicht aus seinem Wesen bestimmt werden, weil das Wesen keine gewisse und bestimte Dauer in der Zeit in sich schließt; sondern jedes Ding, es mag vollkomner oder unvollkomner seyn, kann durch eben die Kraft, durch welche es zu existiren anfängt, auch in seinem Daseyn immer beharren, so daß alle Dinge hierin einander gleich sind.

Noch sind außer den bisherigen ein paar andere vorläufige Erklärungen des Spinoza merkwürdig: Einzelne Dinge heißen zufällig, soferne wir bey der Reflexion auf ihre bloße Existenz nichts finden, was diese Existenz nothwendig mit sich brächte oder nothwendig aufhöbe. Eben diese einzelnen Dinge heißen möglich, wenn wir bey der Reflexion auf die Ursachen, durch welche sie hervorgebracht werden sollen, nichts wahrnehmen, was uns mit Gewißheit überzeugen könte, daß diese Ursachen zur Hervorbringung jener determinirt wären. — Der Zweck, um dessen willen wir etwas thun, ist identisch mit dem Triebe (appetitus). — Die Tugend (virtus) ist einerley mit dem Vermögen (potentia); oder die Tugend in Beziehung auf den Menschen ist sein Wesen selbst,

seine

seine Natur, oder sein Vermögen, etwas zu thun, was aus den bloßen Gesetzen seines Wesens begriffen werden kann. — Dazu setzt er noch folgendes Axiom voraus: Es giebt kein Ding, daß nicht durch ein stärkeres und mächtigeres Ding übertroffen würde, von welchem es vernichtet werden könnte.

Der Einfluß der Affecten auf das menschliche Handeln, oder die menschliche Knechtschaft, wird vom Spinoza folgendermaßen dargestellt:

I. Wir leiden nur insofern, als wir ein Theil der Natur sind, der für sich und ohne die übrigen nicht begriffen werden kann; denn wir leiden nur alsdenn, wenn Etwas in uns entsteht, wovon wir bloß eine partielle Ursache sind, d. i. Etwas, was nicht aus den Gesetzen unserer Natur allein sich herleiten läßt.

II. Die Kraft, wodurch der Mensch in seinem Daseyn beharrt, ist beschränkt, und wird durch die Macht der äußern Ursachen unendlich übertroffen. Daher ist unmöglich, daß der Mensch nicht ein Theil der Natur sey, und keine andere Veränderungen leide, außer solchen, die in seiner Natur allein ihren Grund haben, und von welchen er die adäquate Ursache ist. Im Gegentheile, der Mensch ist immer nothwendig Passionen unterworfen, und muß der gemeinen Ordnung der Natur folgen und gehorchen.

III. Die Macht und Zunahme irgend einer Leidenschaft, so wie ihre fortdauernde Existenz, kann nicht durch das Vermögen bestimt werden, wodurch wir im Daseyn zu beharren streben, sondern durch die Macht der äußern Ursache in Vergleichung mit der unsrigen. Es komt hierbey auf unser Wesen allein nicht an, sondern auch auf die äußere Ursache. Demnach

nach kann die Gewalt einer Leidenschaft oder eines Affects die übrigen Thätigkeiten des Menschen oder sein ganzes Vermögen so überwiegen, daß sie sich gar nicht unterdrücken oder mindern läßt.

IV. Ein Affect kann nur eingeschränkt oder aufgehoben werden durch einen entgegengesetzten stärkern Affect. Denn der Affect in Beziehung auf den Geist ist eine Idee, wodurch dieser eine größere oder geringere Kraft seines Körpers zu existiren ausdrückt. Wenn also der Geist mit einem Affecte kämpft, wird der Körper zugleich auf eine solche Art afficirt, daß sein Vermögen zu handeln vergrößert oder verringert wird. Diese Affection des Körpers erhält die Kraft zu ihrer Fortdauer von ihrer Ursache; die also von keiner andern, als von einer körperlichen Ursache aufgehoben oder eingeschränkt werden kann, welche den Körper mit einer entgegengesetzten und stärkern Affection afficirt. Hierdurch wird also auch der Geist von der Idee einer stärkern Affection gereizt, die der ersten entgegengesetzt ist.

V. Die Erkentniß des Guten und Uebels ist nichts anders, als der Affect der Freude oder Traurigkeit, sofern wir uns desselben bewußt sind. Denn nur das nennen wir gut oder übel, was der Erhaltung unsers Wesens nützt oder schadet, d. i. was unser Vermögen zu handeln vermehrt oder verringert, befördert oder hemmt. Sofern nun ein Gegenstand Empfindungen der Freude oder Traurigkeit in uns erweckt, nennen wir ihn gut oder übel.

VI. Die wahre Erkentniß des Guten und Uebels, sofern sie bloß wahr ist, kann keinen Affect zurückhalten; sondern nur sofern sie selbst Affect ist. Die

Be-

Digitized by Google

Begierde, welche aus der wahren Erkentniß des Guten und Uebels entspringt, kann aber durch viele andere Begierden, welche aus andern Affecten entspringen, aufgehoben oder eingeschränkt werden.

VII. Die Begierde, welche entspringt aus der Erkentniß entweder eines künftigen Guten und Uebels, oder eines zufälligen, kann leichter durch die Begierde nach gegenwärtigen angenehmen oder unangenehmen Dingen eingeschränkt oder aufgehoben werden.

VIII. Die Begierde, welche aus der Freude entspringt, ist bey übrigens gleich bewandten Umständen stärker, als diejenige, welche die Traurigkeit zur Ursache hat. Nehmlich die Begierde ist das Wesen des Menschen selbst, oder das Streben, in seinem Daseyn zu beharren; dieses wird aber durch die Freude vermehrt und befördert, anstatt daß es durch die Traurigkeit vermindert und gehemmt wird.

IX. Was schreibt nun die Vernunft in Beziehung auf die Affecten vor? Sie fodert nichts, was der Natur zuwider läuft; sondern sie verlangt, daß Jeder sich selbst liebe; das, was wirklich Nutzen bringt und zu größerer Vollkommenheit erhebt, zu erreichen trachte, und überhaupt sein Wesen an sich selbst zu erhalten sich bemühe. Dies ist so gewiß, wie der Satz: Das Ganze ist größer als sein Theil. Da aber die Tugend in nichts Anderem besteht, als im Handeln nach den Gesetzen der eigenen Natur, und ein Jeder sein Daseyn nur nach den Gesetzen seiner eigenen Natur zu erhalten vermag; so folgt hieraus: a) daß das Fundament der Tugend sey, sein eigenes Daseyn zu erhalten, und die Glückseligkeit daraus beruhe, daß der Mensch dieses bewirken könne; b) daß die Tugend

um

Digitized by Google

um ihrer selbst willen zu begehren sey, und nichts Vortrefflicheres oder für uns Nützlicheres existire, um dessen willen sie begehrt werden möchte; c) daß diejenigen, welche sich selbst umbringen, ihre freye Vernunft verloren haben, und von äußern ihrer Natur widerstrebenden Ursachen ganz überwältigt worden sind.

X. Wir können niemals bewirken, daß wir zur Erhaltung unsers Daseyns keiner äußern Dinge bedürften, und ohne alle wechselseitige Verbindung mit denselben leben könten. In Hinsicht auf unsern Geist, würde auch unser Verstand unvollkomner seyn, wenn der Geist allein vorhanden wäre, und nichts außer sich selbst erkennte. Es giebt viele Dinge außer uns, die uns nützlich und eben darum begehrenswerth sind. Unter diesen sind die vorzüglichsten diejenigen, welche mit unserer Natur völlig zusammenstimmen. Werden z. B. zwey Individuen derselben Natur mit einander verbunden, so machen sie eine Person aus, deren Vermögen doppelt so groß ist, als vorher das individuelle eines Jeden einzeln war. Nun ist aber dem Menschen nichts nützlicher, als der Mensch, und die Menschen können daher zur Erhaltung ihres Daseyns nichts mehr wünschen und begehren, als daß Alle mit Allen so zusammenstimmen mögen, daß ihre Geister und Körper gleichsam Einen Geist und Einen Körper ausmachen; Alle, soviel an ihnen ist, ihr Daseyn erhalten, und nach dem ihnen gemeinschaftlich Nützlichen streben. Es erhellt hieraus, daß diejenigen Menschen, welche durch die Vernunft regiert werden, d. i. Menschen, die nur nach Anleitung der Vernunft suchen, was ihnen nützlich ist, nichts für sich begehren, was sie nicht auch für Andere begehren würden, und also gerecht, treu und edel sind. Dies sind

die

die praktischen in Hinsicht auf die Affecten, welche Spinoza nach seiner Methode weiter ausgeführt und demonstrirt hat. Er schärft hier vornehmlich ein, daß das Princip: Jeder sey verbunden, nur nach dem zu trachten, was ihm nützlich ist, keinesweges ein Princip der Eigensucht und Immoralität, sondern vielmehr der Grund der Tugend und Frömmigkeit sey. Er geht daher hier auch von dem Beweise des Satzes aus: Jeder begehrt oder verabscheuet nach den Gesetzen seiner Natur nothwendig Alles, was er für ein Gut oder für ein Uebel hält.

Der letzte Abschnitt der Ethik des Spinoza ist, wie schon oben bemerkt worden, eine Untersuchung der menschlichen Freyheit, oder des Vermögens, welches der Vernunft über die Affecten zukomt, durch dessen Besitz und Anwendung sich der Weise von dem Thoren unterscheidet. Eine unbedingte Herrschaft hat die Vernunft über die Affecten keinesweges. Den Stoikern, welche ihr jene einräumten, widerspricht die Erfahrung. Auch gegen Des Cartes, der aus seinen physiologischen Hypothesen über die Natur der Seele und ihr Vermögen zur Direction der Lebensgeister im Körper folgerte: es sey keine Seele so schwach, die nicht, wenn sie gut gebildet würde, eine absolute Gewalt über ihre Leidenschaften erwerben könne, erklärt sich Spinoza sehr bestimt, und verwirft jene physiologischen Hypothesen schlechthin *). Die Vernunft

*) *Spinozae* Ethic. P. V. praef. Opp. posth. p. 235. Profecto mirari satis non possum, quod vir philosophus, qui firmiter statuerat, nihil deducere, nisi ex principiis per se notis, et nihil affirmare, nisi quod clare et distincte perciperet, et qui toties Scholasticos reprehenderat, quod per occultas qualitates res obscuras ve-

nunft kann allein dadurch die Affecten mäßigen, oder vielmehr zur Mäßigung derselben beytragen, daß sie die Mittel dazu deutlich und bestimt erkennt. In dieser Erkentniß liegt der Character der Weisheit im Gegensatze mit der Thorheit. Als Axiome nimt Spinoza hier wiederum folgende an: Wenn in demselben Subjecte zwey entgegengesetzte Handlungen statt finden, so wird nothwendig bey beyden, oder bey einer derselben, eine Veränderung eintreten müssen, bis sie aufhören, einander entgegengesetzt zu seyn. — Die Macht der Wirkung wird bestimt durch die Macht der Ursache, da das Wesen jener durch das Wesen dieser bestimt wird.

Ich will auch aus diesem Abschnitte der Ethik des Spinoza die wichtigsten Lehrsätze ausheben:

I. So wie die Gedanken und Vorstellungen der Gegenstände im Geiste verknüpft sind, so sind es auch genau die körperlichen Affectionen und die Bilder der Gegenstände im Körper.

II. Wenn wir eine Gemüthsbewegung oder einen Affect von der Idee der äußern Ursache desselben trennen, und mit andern Ideen verbinden, so werden die

Liebe

voluerint explicare, hypothesin sumat omni occulta qualitate occultiorem. Quid, quaeso, per mentis et corporis unionem intelligit? Quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae? Vellem sane, ut hanc unionem per proximam suam causam explicuisset. Sed ille Mentem a Corpore adeo distinctam conceperat, ut nec hujus unionis, nec ipsius Mentis, ullam singularem causam assignare potuerit; sed necesse ipsi fuerit, ad causam totius Universi h. e. ad Deum recurrere.

Digitized by Google

Liebe oder der Haß gegen diese äußere Ursache, so wie auch die Gemüthsbewegungen, welche aus diesen Affecten entspringen, dadurch aufgehoben.

III. Der leidenschaftliche Affect hört auf leidenschaftlich zu seyn, sobald wir uns eine deutliche und bestimte Vorstellung davon machen. Der leidenschaftliche Affect ist eine verworrene Idee, und verliert folglich seinen Charakter, wenn die verworrene Vorstellung in eine deutliche verwandelt wird. Der Affect ist daher um so mehr in unserer Gewalt, und der Geist leidet um so weniger davon, je genauer wir ihn kennen. Es giebt aber keinen Affect, wovon wir nicht eine deutliche und bestimte Idee uns machen könten, und also hängt es von einem Jeden ab, ob er sich mehr oder weniger von den Affecten tyrannisiren lassen will. Hierbey ist zu bemerken, daß es dieselbe Neigung oder Begierde sey, wodurch der Mensch sowohl handelt als leidet in dem Sinne, in welchem Spinoza diese Wörter nimt. Alle Menschen streben z. B. von Natur danach, Andere ihrer Willkühr zu unterwerfen; in einem Menschen, der nicht durch Vernunft regiert wird, ist dieses Streben eine Leidenschaft (passio), Ehrsucht oder Hochmuth; hingegen in einem Menschen, der den Vorschriften der Vernunft folgt, ist es ein Handeln oder Tugend (actio, virtus), die Edelmuth, Wohlwollen, genannt wird. Kurz alle Begierden sind nur insofern Leidenschaften, als sie aus inadäquaten Ideen entspringen; sie werden aber Tugenden oder Handlungen, wenn sie durch adäquate Ideen erzeugt werden. Uebrigens existirt gegen die Affecten und ihr Uebermaaß kein besseres Mittel, und das zugleich in unserer Gewalt ist, als eine deutliche Erkentniß derselben, da kein anderes

Digitized by Google

res höheres Vermögen des Verstandes existirt, als das zu denken und adäquate Ideen zu bilden.

IV. Der Affect gegen einen Gegenstand, welchen wir uns als frey vorstellen, und ohne die Ursachen zu kennen, durch welche derselbe zum Handeln determinirt wird, den wir also weder als nothwendig, noch als möglich, noch als zufällig vorstellen, ist unter gleichen Umständen von allen Affecten der stärkste.

V. Sofern der Geist die Gegenstände als nothwendig denkt, hat er eine größere Gewalt über die Affecten, oder leidet weniger von ihnen. Die Traurigkeit über den Verlust eines Guts wird gar sehr gemindert, oder verliert sich ganz, wenn man erwägt, daß doch das Gut auf keine Weise hätte erhalten werden können. Spinoza bestimt außer diesen angegebenen noch einige andere Verhältnisse der Affecten zu ihren Ursachen und Gegenständen, in welchen sie stärker oder schwächer auf den Geist wirken.

VI. Der Geist kann alle Affectionen des Körpers oder alle Bilder der Gegenstände auf die Idee von Gott beziehen. Wer sich und seine Affecten deutlich und bestimt erkennt, liebt Gott. Diese Liebe zu Gott muß den Geist am meisten beschäfftigen.

VII. Gott hat gar keine Leidenschaften, wird also auch nicht durch Freude oder Traurigkeit afficirt, liebt nichts und haßt nichts. Denn Gott hat lauter wahre und adäquate Ideen, und kann weder zu einer größern, noch zu einer geringern Vollkommenheit übergehen. Daher kann auch Niemand, der Gott liebt, danach streben, daß Gott ihn wieder liebe; er würde damit begehren, daß Gott nicht Gott sey. Die Liebe

gegen

Digitized by Google

gegen Gott kann auch nicht durch den Affect des Neides und der Zelotypie befleckt werden; vielmehr wird sie befördert, je mehr Menschen wir uns durch das gemeinschaftliche Band der Liebe mit Gott vereinigt vorstellen. Die Liebe gegen Gott ist das höchste Gut, nach welchem wir dem Ausspruche der Vernunft gemäß trachten können; es ist allen Menschen gemeinschaftlich, und wir begehren, daß sich alle Menschen desselben erfreuen; Neid und Zelotypie können hier also gar nicht statt finden.

Wenn man nun die Mittel zusammen erwägt, welche der Verstand gegen die Affecten anwenden kann, so erhellt, daß der Einfluß des Verstandes auf die Affecten bestehe: 1) in einer deutlichen Erkentniß derselben; 2) in der Absonderung des Affects von der Idee der äußern Ursache, welche wir dunkel vorstellen; 3) in dem Zeitpuncte, wo die Affectionen, welche sich auf die von uns erkanten Gegenstände beziehen, diejenigen übertreffen, welche Gegenstände angehen, die wir dunkel oder unvollständig vorstellen; 4) in den Ursachen und ihrer größern Zahl, wodurch die Affectionen befördert werden, welche die gemeinsamen Eigenschaften der Dinge oder die Gottheit angehn; 5) in der Ordnung, in welcher der Verstand die Affecten auf einander folgen lassen, und verknüpfen kann. Zur Erläuterung kann hier aber noch Folgendes dienen. Wir nennen Affecten stark, wenn wir den Affect eines Menschen mit dem eines andern vergleichen, und sehen, daß der Eine mehr als der Andere mit demselben Affecte kämpfe, oder mehr dadurch als der Andere afficirt und bewegt werde. Denn die Kraft jedes Affects wird bestimt durch die Kraft der äußern Ursache in Vergleichung mit der, welche auf

Digitized by Google

uns wirkt. Das Vermögen des Verstandes aber besteht lediglich in der Erkenntniß; so wie das Unvermögen oder die Leidenschaft in der Privation dieser, oder in dem, was die Ideen inadäquat macht; woraus fließt, daß derjenige Verstand am meisten von Leidenschaften beherscht werde, der die meisten inadäquaten Ideen hat, und im Gegentheile der am selbstthätigsten sey, welcher die Gegenstände am deutlichsten und bestimtesten erkennt. Ferner der Kummer und traurige Zustand des Gemüths entspringt vorzüglich aus einer zu großen Liebe zu einer Sache, die doch vielen Veränderungen unterworfen ist, und die wir niemals ganz in unsere Gewalt zu bringen im Stande sind. Niemand ist über Etwas betrübt oder ängstlich, was er nicht liebt, und Ungerechtigkeit, Feindschaft, Argwohn, können nur von der Liebe gegen Dinge herrühren, die nicht von uns abhangen. Deßwegen ist leicht einzusehen, wieviel eine deutliche und bestimte Erkentniß der Dinge, deren Fundament die Erkentniß Gottes selbst ist, über die Affecten vermöge, als welche sie, soferne sie Leidenschaften sind, wo nicht ganz aufhebt, doch sehr in Ansehung ihrer tyrannischen Gewalt über den Menschen mindert. Eben diese Erkentniß erzeugt auch die Liebe zu dem Unveränderlichen und Ewigen, die immer in unserer Gewalt ist, stets wachsen kann, und das Bestreben zur Folge hat, nicht durch Laster befleckt zu werden.

Spinoza geht zur Entwickelung seiner Begriffe von der Fortdauer der Seele ohne ihr Verhältniß zum Körper (d. i. nach dem Tode) über:

VIII. Der Verstand kann sich nichts vorstellen, und auch sich nicht vergangener Dinge erinnern, als während der Fortdauer des Körpers; denn er kann die

wirk-

Digitized by Google

wirkliche Existenz seines Körpers, und auch die Affectionen des Körpers, die er als wirklich vorstellt, nur so lange vorstellen, als dieser Körper selbst existirt und Affectionen hat. Gleichwohl ist in Gott nothwendig eine Idee, welche das Wesen dieses und jenes Körpers unter dem Begriffe der Ewigkeit darstellt, da Gott die Ursache nicht nur der Existenz dieses und jenes einzelnen Körpers, sondern auch des Wesens derselben ist, welches also von der Gottheit zufolge einer ewigen Nothwendigkeit gedacht werden muß.

IX. Der menschliche Geist kann nicht schlechthin mit dem Körper vernichtet werden, sondern es bleibt Etwas von ihm übrig, das ewig ist. Die Idee, welche in Gott nothwendig das Wesen des Körpers ausdrückt, bezieht sich auch auf den menschlichen Geist. Dem Geiste wird aber nur eine in der Zeit bestimbare Dauer beygelegt, sofern er die wirkliche Existenz des Körpers ausdrückt, die eine Dauer in der Zeit ist. Man legt demnach dem Geiste bloß eine Fortdauer bey, so lange der Körper fortdauert. Da aber doch etwas vorhanden ist im menschlichen Geiste, was nach einer ewigen Nothwendigkeit durch das Wesen Gottes selbst begriffen wird, so muß jenes zum Wesen des menschlichen Geistes gehörige Etwas nothwendig ewig seyn.

Nicht zu vergessen ist hier, daß die Idee, welche das Wesen des Körpers mit dem Merkmale der Ewigkeit ausdrückt, zwar ein gewisser Modus des Denkens ist, der zum Wesen des Verstandes gehört und nothwendig ist. Indessen ist doch die Erinnerung unmöglich, daß wir vor unserm Körper existirt häten, weil es hiervon im Körper gar keine Spur geben, auch die Ewigkeit nicht durch die Zeit bestimt

werden, oder irgend eine Relation zu dieser haben kann. Wenn wir uns aber auch dieser Existenz vor dem Körper nicht erinnern, so fühlen wir doch, daß unser Geist, soweit er das Wesen des Körpers im Begriffe der Ewigkeit einschließt, ewig sey, und daß seine Existenz nicht durch die Zeit bestimt oder durch die Fortdauer erklärt werden könne. Man kann also von unserm Geiste nur insofern sagen, daß er fort daure, oder seine Existenz kann durch die Zeit bestimt werden, sofern er die wirkliche Existenz des Körpers ausdrückt, und eben dadurch das Vermögen hat, die Existenz der Dinge in der Zeit zu bestimmen und als fortdauernd zu betrachten.

X. Was der Geist unter dem Begriffe der Ewigkeit denkt, denkt er nicht dadurch, daß er die wirkliche Existenz des Körpers begreift; sondern umgekehrt dadurch, daß er das Wesen des Körpers mit dem Merkmale der Ewigkeit verbindet. Soweit aber der Geist sich selbst und den Körper unter dem Begriffe der Ewigkeit denkt, hat er nothwendig eine Erkentniß Gottes, und weiß, daß er in Gott ist, und von Gott begriffen wird. Denn die Ewigkeit ist das Wesen selbst und involvirt seine Existenz; also Dinge unter dem Begriffe der Ewigkeit denken, heißt Dinge denken, die durch das Wesen Gottes als Realitäten begriffen werden.

XI. Was dem ewigen Wesen nach von uns erkannt wird, vergnügt uns mittelst der begleitenden Idee von Gott als der Ursache. Es bewirkt die vollkommenste Ruhe und Seligkeit des Geistes. Nothwendig entspringt aus jener Erkentniß die intellectuale Liebe Gottes, die ihrer Natur nach ewig ist. Hat dieselbe gleich nie einen Anfang gehabt, so hat

hat sie doch alle Vollkommenheiten der Liebe, als wenn sie entstanden wäre. Besteht die Freude in einem Uebergange zur größern Vollkommenheit, so kann die Seligkeit nur darin bestehn, daß der Geist diese Vollkommenheit selbst besitzt.

XII. Der Geist ist nur während der Fortdauer des Körpers den Affecten unterworfen, welche Passionen werden können; denn der Affect ist eine Einbildung, welche den gegenwärtigen Zustand des Körpers andeutet. Daher kann keine Liebe, außer der intellectualen, ewig seyn. Bey der gemeinen Denkart der Menschen bemerken wir, daß ihr Geist zwar seiner Ewigkeit sich bewußt ist, daß sie aber dieselbe mit der Dauer verwechseln, und sie der Imagination oder dem Gedächtnisse beylegen, welche sie auch nach dem Tode zu behalten glauben.

XIII. Gott liebt sich selbst mit einer unendlichen intellectualen Liebe. Die intellectuale Liebe des menschlichen Geistes gegen Gott ist die Liebe Gottes selbst, nicht sofern er unendlich ist, sondern sofern er durch das Wesen des menschlichen Geistes, wenn es im Begriffe der Ewigkeit gedacht wird, erklärt werden kann, d. i. die intellectuale Liebe des menschlichen Geistes zu Gott ist ein Theil der unendlichen Liebe, womit Gott sich selbst liebt. Es folgt hieraus, daß Gott, sofern er sich selbst liebt (intellectual), die Menschen liebt, und daß die Liebe Gottes zu den Menschen, und die intellectuale Liebe des menschlichen Geistes zu Gott Eins und dasselbe sind.

Unser ganzes Heil, oder unsere Glückseligkeit und Freyheit beruht also auf einer beständigen und ewigen Liebe zu Gott, oder der Liebe Gottes zu den Menschen.

XIV. Es ist nichts vorhanden in der Natur, was der intellectualen Liebe entgegengesetzt wäre, oder sie aufheben könte. Sie folgt aus der Natur des Geistes nothwendig, sofern diese als ewige Wahrheit durch die Natur Gottes betrachtet wird. Könte etwas jener Liebe entgegengesetzt seyn, so wäre es der Wahrheit entgegengesetzt, und das, was die Liebe aufheben könte, würde auch das Wahre zum Falschen machen, was ungereimt ist.

XV. Je mehr Jemand das Wesen Gottes erkennt und Gott liebt, desto weniger leidet er von den bösen Affecten, und desto geringer ist seine Furcht vor dem Tode. Ueberhaupt je vollkomner ein Ding ist, desto mehr handelt es, und desto weniger leidet es; und umgekehrt je mehr es handelt, desto vollkomner ist es.

Wenn wir auch nicht wüßten, daß die Seele unsterblich wäre, würden wir doch Frömmigkeit und Religion, als die nothwendigsten moralischen Bedürfnisse des Menschen betrachten müssen. Denn das erste und einzige Fundament der Tugend, oder eines vernünftigen und glücklichen Lebens, ist: Das Nützliche zu suchen. Auf die Bestimmung des Nützlichen aber hat die Ewigkeit der Seele gar keinen Einfluß. Gleichwohl scheint die gemeine Denkart diesem entgegengesetzt zu seyn. Der große Haufen meynt, insofern frey zu handeln, als er seinen Lüsten nachhängt, und seine Freyheit aufzuopfern, soweit er sich durch die Religion gebunden fühlt. Daher ist ihm die Frömmigkeit eine Zwangssache, zu der er nur theils durch die Hoffnung einer Belohnung nach dem Tode, theils durch die Furcht vor schrecklichen Höllenstrafen bewogen werden kann. Glaubt er im Gegentheile, daß

die

Digitized by Google

die Seelen zugleich mit den Körpern untergingen, so richtet er sich auch ganz nach seinen sinnlichen Begierden und wirft sich lieber dem blinden Glücke in die Arme, als daß er seiner Vernunft folgte. Dies ist nun, sagt Spinoza, eben so ungereimt, als wenn Jemand deßwegen, weil er nicht glaubte, er werde den Körper ewig mit guten Nahrungsmitteln ernähren können, sich lieber mit tödtlichen Giften sättigen, oder weil er einsähe, daß der Geist nicht ewig und unsterblich sey, lieber wahnsinnig und ohne alle Vernunft handeln wollte.

Die Seligkeit ist nicht die Belohnung der Tugend, sondern sie ist die Tugend selbst. Wir freuen uns derselben nicht, weil wir unsere Lüste einschränken; sondern im Gegentheile, weil wir uns ihrer freuen, sind wir zur Einschränkung unserer Lüste fähig. Die Seligkeit besteht in der Liebe gegen Gott; diese bezieht sich auf den Geist, sofern er handelt, und ist also nicht von der Tugend verschieden. Je mehr aber der Geist sich der Liebe zu Gott oder der Seligkeit erfreut, desto deutlicher ist seine Erkentniß, desto mehr Gewalt hat er also auch über die Affecten überhaupt, und desto weniger leidet er von den bösen Affecten. Da nun das menschliche Vermögen zur Beherschung der Affecten bloß auf der Erkentniß des Verstandes beruht, so folgt, daß Niemand glückselig ist, weil er die Affecten beherscht, sondern daß umgekehrt das Vermögen, die Affecten zu beherschen, eine Folge der Glückseligkeit ist.

Die Darstellung des Einflusses des Verstandes auf die Affecten, oder der Freyheit des Geistes soweit sie statt findet, sagt Spinoza am Schlusse seiner Ethik, zeigt, wie viel der Weise vor dem Unwissenden voraus habe, der bloß durch Triebe und Begier-

den

Digitized by Google

den in seinen Handlungen bestimmt wird. Der Unwissende wird durch äußere Ursachen auf mancherley Weise hin und her getrieben; er genießt niemals die wahre Ruhe des Geistes; er lebt gleichsam ohne sich seiner, Gottes, und der Dinge als von ihm verschieden bewußt zu seyn; und sobald er aufhört zu leiden, hört er auch auf, zu existiren. Der Weise aber als solcher betrachtet wird kaum in seinem Gemüthe beunruhigt; er lebt sich seiner, der Gottheit, und der ewigen Nothwendigkeit der Dinge bewußt; er hört also eigentlich nie auf zu existiren, und genießt die wahre Geistesruhe. Ist gleich der Weg, welcher zu diesem Ziele führt, sehr schwer, so läßt er sich doch finden und verfolgen. Wirklich muß er schwer zu entdecken und zu verfolgen seyn, weil so wenig Menschen ihn kennen und wandeln. Denn wenn das Kleinod und Heil des Menschen so leicht zu erringen stände, wie wäre es möglich, daß es fast von Allen vernachlässigt oder verfehlt würde? Omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt.

* * *

Nach dieser Entwickelung des eigentlich metaphysischen Systems des Spinoza, wie er es in seiner Ethik vorgetragen hat, will ich zunächst Etwas von dem Inhalte seiner übrigen Schriften sagen. Der Tractatus politicus darf nicht, wiewohl es häufig von Literatoren geschehen ist, mit dem Tractatus theologico politicus verwechselt werden. Jener hat politische Untersuchungen im strengsten Sinne zum Gegenstande. Es war die Absicht des Spinoza dabey, zu zeigen, wie eine bürgerliche Gesellschaft, sie mag nun eine monarchische oder aristokratische oder demokratische Verfassung haben, eingerichtet werden müsse, damit sie nicht in Tyranney

rannen ausarte, und die öffentliche Ruhe, Sicherheit und Freyheit der Bürger soviel wie möglich erhalten werden. Man erwähnt des Spinoza in der Geschichte des natürlichen Statsrechts und der Politik selten, weil man gewöhnlich über seiner Ethik, als der vornehmsten Quelle seines philosophischen Systems, seine übrigen Schriften vergißt oder weniger beachtet; aber er verdient auch von dieser Seite die vorzüglichste Aufmerksamkeit, zumal da seine Vorstellungsart hier nicht minder paradox ist, als seine metaphysische.

Spinoza hat das Werk nicht ganz vollendet; er wollte auch über die beste Einrichtung einer demokratischen Verfassung, über die Gesetzgebung, und andere politische Gegenstände sich erklären, nach einem Briefe an einen seiner Freunde; allein er wurde durch den Tod daran gehindert, und ist bey dem Abschnitte über die Aristokratie stehn geblieben.

Gleich im Anfange des Tractats macht Spinoza eine sehr richtige Bemerkung über einen gewöhnlichen Fehler der Politiker, die für seine eigene Untersuchung ein günstiges Vorurtheil erregen kann. Die Politiker, sagt er, pflegen sich gar nicht die Menschen zu denken, wie sie sind, sondern, wie sie nach ihrer Meynung und ihrem Wunsche seyn sollten. Daher ist ihre Politik gemeiniglich eine Satire auf die Menschen, und kann nie in der Wirklichkeit angewandt werden. Sie besteht aus Hirngespinsten und Träumen, die sich nur in Utopien, oder im goldnen Zeitalter der Dichter, wo es aber gar keiner Statseinrichtungen bedarf, ausführen lassen. Daher rührt auch die Meynung, daß unter allen praktischen Wissenschaften die politische Theorie am meisten mit der

Praxis

Digitized by Google

seinen eigenen Vortheil, als über den Schaden des Andern. Freylich kennen Alle die Vorschrift der Religion: Jeder soll seinen Nächsten lieben, wie sich selbst, und also auch das Recht des Andern, wie das seinige, beobachten; allein diese Ueberzeugung vermag wenig über die Affecten; sie ist höchstens wirksam auf dem Krankenbette, wo die Krankheit die Affecten geschwächt hat, oder auch so lange Menschen in der Kirche sind, wo sie keine Geschäffte mit einander haben; im wirklichen Geschäfftsleben, wo ihr Einfluß am nöthigsten wäre, hat sie gar keinen. Die Vernunft kann allerdings, wie aus der Ethik erhellt, die Affecten einschränken und mäßigen; aber es ist äußerst schwer, der Vernunft eine solche Bildung und Energie zu verschaffen, so daß diejenigen, welche hoffen, daß der große Haufen je dazu gelangen werde, bloß nach der Vorschrift der Vernunft zu leben und zu handeln, sich ein Mährchen, ein goldnes Zeitalter der Dichter träumen.

Der Stat also, dessen Wohlfarth bloß von der Rechtschaffenheit derer abhängt, die seine Angelegenheiten verwalten, kann nicht bestehen. Die Verfassung muß durchaus so eingerichtet werden, daß die Verwalter derselben, sie mögen durch Vernunft oder durch Affecten geleitet werden, gar nicht schlecht und widerrechtlich handeln können. Für die Sicherheit des Stats komt es durchaus nicht darauf an, was die Regenten bey Verwaltung desselben für moralische Gesinnungen haben; wenn sie den Stat nur recht verwalten! Die Freyheit des Geistes oder die Macht der Vernunft über die Affecten ist eine Privattugend; die Tugend des Stats ist Sicherheit.

Nach

Nach diesen vorläufigen Erinnerungen geht Spinoza zur Entwickelung der statsrechtlichen Principien über:

I. Das Vermögen der Naturdinge, wodurch sie existiren und wirken, ist das Vermögen Gottes selbst. Hieraus erhellt, was Naturrecht sey. Da Gott ein Recht auf Alles hat, und dieses Recht nichts Anders ist, als seine Macht, soferne Gott als absolut frey betrachtet wird; so folgt, daß jedes natürliche Ding auch so viel Recht von Natur habe, als ihm Vermögen der Existenz und Thätigkeit zukomt, weil das natürliche Vermögen jedes Dinges, wodurch es existirt und wirkt, kein anderes ist, als die absolut freye Macht Gottes selbst. Naturrecht überhaupt ist demnach nichts anders, als der Inbegriff der Regeln, nach welchen Alles geschieht, oder das Vermögen der Natur selbst.

II. Wäre die menschliche Natur so beschaffen, daß alle bloß nach den Vorschriften der Vernunft leben und handelten, so würde auch das Naturrecht, sofern es insbesondre den Menschen eigen ist, allein durch das Vermögen der Vernunft bestimt werden. Da aber die Menschen mehr durch blinde Begierde als durch Vernunft geleitet werden; so läßt sich das menschliche Naturrecht nicht allein durch die Vernunft, sondern auch durch jeden Trieb zum Handeln, und der auf Selbsterhaltung abzweckt, bestimmen. Was der Mensch thut, sey es durch Vernunft, oder durch Begierde, thut er nur nach den Gesetzen und Regeln der Natur, d. i. von Rechtswegen.

Spinoza sah mehrere Einwürfe voraus, die gegen sein Rechtsprincip gemacht werden könten und

würden, und fügte also Erläuterungen hinzu, um ihnen zuvorzukommen. Man glaubt gemeiniglich, daß unwissende Menschen die Ordnung der Natur mehr stören, als ihr folgen, und denkt sich die Menschen in der Natur, wie einen Stat im State. Der menschliche Geist, nimt man an, werde nicht von Naturursachen, sondern von Gott unmittelbar geschaffen, und zwar von allen übrigen Dingen so unabhängig, daß er das absolute Vermögen habe, sich selbst zu bestimmen, und seine Vernunft richtig zu gebrauchen. Das Rechtsprincip könne also nicht schlechthin mit dem Streben nach Selbsterhaltung, oder mit jeder natürlichen Begierde verbunden seyn, sondern nur mit der vernünftigen Freyheit.

Gleichwohl, erwiedert Spinoza, lehrt die Erfahrung hinlänglich, daß es ursprünglich nicht mehr in unserer Gewalt sey, eine gesunde Vernunft, als einen gesunden Körper zu haben; denn da jedes Ding, soviel es vermag, seine Existenz zu erhalten sucht, so ist außer Zweifel, daß wenn es auf gleiche Weise von uns abhienge, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben, als durch blinde Begierden geleitet zu werden, alle der Vernunft folgen und mit Weisheit leben würden, was aber doch im geringsten nicht geschieht. Trahit sua quemque voluptas. Durch die Behauptung der positiven Theologie, daß die Ursache jenes Unvermögens die Erbsünde sey, welche der menschlichen Natur seit dem Falle der ersten Eltern anhafte, wird die Schwierigkeit nicht gehoben. War es in der Gewalt des ersten Menschen zu stehn oder zu fallen, und hatte er dabey seine gesunde Vernunft und unversehrte Natur; wie war es möglich, daß er wissentlich fiel? Beruft man sich auf die Verführung des Teufels, so ent-

steht die Frage: wer den Teufel selbst verführte, wer ihn, die vollkommenste aller endlichen Intelligenzen, zu einem solchen Grade des Wahnsinns brachte, daß er größer als Gott seyn wollte? Und wie kam es, daß der Mensch bey gesunder Vernunft und als freyer Herr seines Willens sich blenden und verführen ließ? Hatten sowohl der Teufel als der erste Mensch das Vermögen, ihre Vernunft recht zu gebrauchen; so konten sie nicht verführt werden; denn sie mußten, so viel an ihnen war, ihre Natur und ihre gesunde Vernunft in ihrer Existenz zu erhalten trachten, und es wird vorausgesetzt, daß dies in ihrer Gewalt war. Dennoch lehrt die Geschichte, daß es nicht erfolgt sey. Man muß folglich zugeben, daß es nicht in der Gewalt des ersten Menschen stand, seine Vernunft recht zu gebrauchen; daß er vielmehr den Affecten unterworfen war, wie wir.

Daß aber der Mensch, wie alle Individuen, sein Seyn so viel möglich zu erhalten strebt, kann Niemand leugnen. Der einzige hier mögliche Unterschied könte daher rühren, daß der Mensch einen freyen Willen hat. Je mehr indeß der Mensch von uns als frey gedacht würde, je mehr würden wir gezwungen werden einzuräumen, daß er sich selbst nothwendig erhalten, und seiner Vernunft mächtig seyn müsse; was Jeder, der die Freyheit nicht mit der Zufälligkeit verwechselt, auch zugeben wird. Denn die Freyheit ist eine Tugend oder Vollkommenheit, und was beym Menschen Unvermögen ausdrückt, kann nicht zu seiner Freyheit gerechnet werden. Der Mensch kann daher keineswegs frey genannt werden, weil er auch nicht existiren und sich seiner Vernunft nicht bedienen kann, sondern weil er das Vermögen hat, zu existi-

Digitized by Google

ren, und nach den Gesetzen seiner Natur thätig zu seyn. Je mehr wir also den Menschen als frey betrachten, desto weniger können wir sagen, daß er seiner Vernunft sich nicht bedienen, und das Böse statt des Guten erwählen könne; und eben deßwegen, sofern Gott absolut frey existirt, denkt und wirkt, existirt, denkt und wirkt er auch nach der Nothwendigkeit seiner Natur. Gott muß ohne Zweifel mit eben der Freyheit wirken, mit welcher er existirt; so wie er also durch die Nothwendigkeit seiner Natur existirt, so handelt er auch nach eben derselben, d. i. er handelt absolut frey.

Aus dem obigen ergiebt sich, daß es nicht in der Gewalt des Menschen sey, immer die Vernunft zu gebrauchen, und den höchsten Grad menschlicher Freyheit anzuwenden; daß gleichwohl ein Jeder, soviel er vermag, sein Seyn zu erhalten strebe, und da jeder soviel Recht zu thun hat, als er zu thun vermag, daß Alles, was Jeder, der Weise wie der Thor, thut und unternimt, von ihm durchaus nach natürlichem Rechte (summo naturae jure) gethan und unternommen werde. *Das Recht der Natur* und die Naturordnung, unter welcher alle Menschen gebohren werden und größtentheils leben, *verbietet daher Nichts, als was Niemand begehrt und Niemand vermag*, keinen Streit, Haß, Zorn, keine List, überhaupt nichts, wozu eine Begierde oder Neigung antreibt. Die Natur überhaupt besteht gar nicht bloß in den Gesetzen der menschlichen Vernunft, die freylich nur die Erhaltung der Menschen und das ihnen wahrhaft Nützliche bezwecken; sondern sie besteht aus unendlich vielen andern Dingen, die sich auf die ewige Ordnung der ganzen Na-

tur

tur gründen, von welcher der Mensch ein Theil ist, durch deren Nothwendigkeit allein alle Individuen auf eine gewisse Weise zur Existenz und Thätigkeit determinirt werden. Was uns also in der Natur lächerlich, ungereimt oder böse scheint, scheint uns darum so, weil wir die Dinge nur zum Theile kennen, und die Ordnung und den Zusammenhang des Natur-Ganzen größtentheils nicht kennen; weshalb wir denn verlangen, daß Alles nach den Vorschriften unserer Vernunft eingerichtet und regiert werden solle, ungeachtet das, was die Vernunft für ein Uebel erklärt, es nur in Beziehung auf die Gesetze unserer Vernunft, aber gar nicht in Beziehung auf die Gesetze und die Ordnung des Welt-Ganzen ist.

III. Ein jeder hat ein Recht auf den Andern, so lange dieser in seiner Gewalt ist, und er ist nur so lange unabhängig, als er ganz nach seiner Neigung leben, alle Gewalt abwehren, und den Andern zum Ersatze des ihm etwa zugefügten Schadens nach Willkühr zwingen kann. Man kann aber Jemand sowohl dem Körper nach in seiner Gewalt haben, als dem Geiste nach: das letztere, indem man dem Andern Furcht einflößt, oder ihn durch Wohlthaten so verpflichtet, daß er seine freye Neigung aufgiebt, oder ihn betriegt. Dem Geiste nach ist also der Mensch unabhängig, soweit er seine Vernunft völlig gebrauchen kann, und weil das Vermögen des Menschen überhaupt nicht so sehr durch die Stärke des Körpers, wie durch die Stärke des Geistes bestimmt wird, so ist derjenige am unabhängigsten, der am meisten Vernunft hat, und durch sie geleitet wird. Spinoza nennt den Menschen in dem Maaße frey, in welchem die Vernunft ihn leitet, weil er dann durch Ursachen,

Digitized by Google

die aus seiner eigenen Natur adäquat sich begreifen lassen, zum Handeln bestimt wird, obgleich die Determination nothwendig ist; denn die Freyheit hebt die Nothwendigkeit des Handelns nicht auf, sondern setzt sie vielmehr.

IV. Die Gültigkeit und Verbindlichkeit eines gegebenen Versprechens dauert nur so lange, als der Wille des Versprechenden unverändert derselbe bleibt. Denn wer das Vermögen hat, sein Wort zu brechen, hat in der That sein Recht noch nicht aufgegeben, sondern nur es aufzugeben versprochen. Wenn er also, da er nach Naturrecht sein eigener Richter ist, urtheilt (er mag sich hierin irren oder nicht, denn Irren ist menschlich), daß die Erfüllung des Versprechens ihm mehr Schaden als Nutzen bringen werde, so hat er das natürliche Recht, sein Wort zurück zu nehmen.

V. Mehr Menschen, die ihre Kräfte vereinigen, vermögen mehr, und haben folglich auch ein größeres Recht gegen die Natur, als jeder von ihnen allein. Nun sind aber die Menschen durch die Affecten des Neides, Zornes, Hasses, einander entgegengesetzt, und da sie listiger als alle Thiere sind, so hat der Mensch keinen gefährlichern Feind, als die Menschen. Im Naturstande ist Jeder nur so lange unabhängig, als er sich des Andern erwehren kann; das ist aber bey einem Individuum im Verhältnisse zu den Uebrigen unmöglich; so lange also das Naturrecht durch die Macht eines Jeden allein bestimt wird, und auf Jedem allein beruht, so lange existirt gar kein Naturrecht, als nur dem Begriffe und Namen nach, weil keine Möglichkeit statt findet, es zu behaupten. Jeder vermag um so weniger, und hat folglich um so weniger Rechte, je mehr er Ursache hat, Andere zu fürchten. Da-

zu

zu kömt, daß die Menschen ohne gegenseitige Hülfleistung weder ihr Leben erhalten, noch ihren Geist ausbilden können. Spinoza setzt demnach als Resultat fest: Das Naturrecht, was dem menschlichen Geschlechte eigen ist, läßt sich kaum in der Wirklichkeit denken, als wenn die Menschen ihre Rechte vereinigen, den Boden, welchen sie bewohnen, gegen fremde Gewalt vertheidigen, und nach einem gemeinschaftlichen Willen leben können. Je mehr Menschen sich zu demselben Zwecke mit einander verbinden, desto größer wird ihr Recht.

VI. Wo Menschen gemeinschaftliche Rechte haben, und alle durch einen gemeinschaftlichen Willen regiert werden, ist einleuchtend, daß Jeder um so weniger Rechte habe, als die Uebrigen zusammen genommen mächtiger sind, als er; oder daß er überall kein Recht habe, als was ihm die Gesellschaft einräumt. Hingegen ist jeder verbunden zu leisten, was ihm durch den gemeinsamen Willen befohlen wird, und kann von Rechts wegen dazu gezwungen werden.

VII. Das Recht, was durch die Macht der Menge bestimt wird, heißt Oberherrschaft (Imperium); es kann entweder monarchisch, oder aristokratisch, oder demokratisch ausgeübt werden. Im Naturstande kann Niemand gegen den Andern ein Unrecht oder Verbrechen begehn, weil hier nur das natürlich Unmögliche Unrecht ist. Unrecht und Verbrechen lassen sich daher erst in Beziehung auf einen Stat denken, wo durch die Verfassung des States Recht und Unrecht bestimt sind, und Niemand etwas von Rechts wegen thun oder unterlassen kann, als was er nach dem allgemeinen Willen des Stats thut oder unterläßt.

Digitized by Google

VIII. Das Recht der obrigkeitlichen Gewalt in einem State ist kein anderes als das Naturrecht, was durch die Macht nicht jedes Einzelnen, sondern der Menge, die hier gleichsam Ein Geist beseelt, bestimt wird. Auch der Stat hat nur so viel Recht, als er Macht hat, wie es im Naturstande bey den Individuen derselbe Fall ist.

IX. Wollte der Stat einem jeden Bürger das Recht einräumen, nach seiner Willkühr zu leben, so würde er sich selbst vernichten, und kein Stat mehr bleiben; der Stat würde wieder in den Naturstand verwandelt werden. Daraus fließt, daß möglicherweise kein Bürger im State nach seiner Willkühr leben könne, und das Naturrecht der Individuen im bürgerlichen Zustande wegfalle, soweit sie nehmlich der Macht des Stats unterworfen sind; denn an sich betrachtet macht das Naturrecht jedes einzelnen Bürgers einen integrirenden Theil des Rechts des Stats aus, und geht also in diesem Sinne keinesweges verloren. Kein einzelner Bürger des Stats hat auch ein Recht, die Gesetze nach seiner Einsicht und Willkühr auszulegen, weil er dadurch sein eigener Richter werden, und sich der Oberherrschaft des Stats entziehen würde. Folglich steht der Bürger ganz unter der Gewalt des Stats, dessen Gesetze er zu vollziehen verbunden ist; er hat kein Recht darüber zu entscheiden, was gerecht oder ungerecht, billig oder unbillig sey; im Gegentheile muß er dasjenige für gerecht und billig erkennen, was nach dem Willen des Stats dafür gehalten werden soll.

Der Einwurf, es widerspreche der Vernunft, sich ganz der Gewalt eines Andern, und also auch der Gewalt des Stats zu unterwerfen, läßt sich leicht

wider-

widerlegen. Die Vernunft lehrt nichts, was der Natur widerstreitet; sie kann folglich nicht lehren, daß Jeder im Naturstande und unabhängig bleibe, weil die Menschen von Affecten beherscht einander aufreiben würden; im Gegentheil die Vernunft fodert den Frieden, und dieser ist nur möglich, wenn die gemeinschaftlichen Rechte des States unverlezt erhalten, und die Geseze der Obrigkeit von den Individuen als Unterthanen strenge befolgt werden. Ueberdem hat der Stat den Zweck, den Individuen die Besorgniß äußerer zufälliger Widerwärtigkeiten zu nehmen, alles öffentliche Elend von dem gemeinen Wesen abzuhalten; was die Individuen für sich auf keine Weise zu bewirken vermöchten. Der Stat gewährt daher dem Bürger so große Vortheile, daß wenn dieser auch zuweilen auf Befehl jenes etwas thun muß, was seiner Vernunfteinsicht widerspricht, dieses Uebel doch gar sehr dadurch vergütet wird; und unter zwey Uebeln soll auch nach der Vorschrift der Vernunft immer das kleinste gewählt werden.

X. In Hinsicht auf die oberste Gewalt des Stats ist Folgendes im Allgemeinen zu bemerken: a) So wie derjenige Mensch im Naturstande am mächtigsten und unabhängigsten ist, der in seinen Handlungen am meisten durch Vernunft geleitet wird; so ist auch derjenige Stat am mächtigsten und unabhängigsten, dessen Verfassung und Verwaltung sich auf Vernunft gründet. Denn das Recht des Stats wird durch die Macht der Menge bestimt, die von Einem Geiste beseelt wird. Es läßt sich aber keine Vereinigung der Gemüther denken, wenn nicht der Stat vor allem Andern danach strebt, was die gesunde Vernunft als allen Menschen nützlich lehrt. b) Der Stat hat nur

Digitized by Google

insoweit Gewalt und Recht über die Unterthanen, als sie seine Macht oder Drohungen fürchten, oder die Verfassung desselben lieben. Das Recht des Stats erstreckt sich also nicht auf alle Dinge, zu deren Verrichtung Niemand durch Drohungen oder Belohnungen bewogen werden kann. Z. B. Niemand kann sich der Freyheit des Urtheils begeben. Denn durch was für Belohnungen oder Drohungen könte ein Mensch bewogen werden, zu glauben: das Ganze sey nicht größer als sein Theil, oder: es existire kein Gott, oder: der Körper, den er als begrenzt mit den Sinnen wahrnimt, sey das unendliche Wesen u. dgl.? Eben so wenig kann der Mensch durch Belohnungen oder Drohungen dazu gebracht werden, daß er Jemanden liebe, den er haßt, oder hasse, den er liebt. Hierher gehört auch Alles, was die menschliche Natur so verabscheuet, daß sie es für schlimmer als jedes andere Uebel hält, z. B. gegen sich selbst ein Zeugniß abzulegen, seine Eltern zu tödten, den Tod nicht zu fliehen. Wollten wir einräumen, der Stat habe ein Recht, dergleichen zu gebieten, so geschieht das in eben dem Sinne, als wenn man sagt, der Mensch habe ein Recht, wahnsinnig und toll zu seyn. c) Auch das ist nicht ein Object der Statsgewalt, was die Meisten misbilligen. Denn die Menschen vereinigen sich nur zum State entweder aus gemeinschaftlicher Furcht, oder um einen ihnen gemeinschaftlich zugefügten Schaden zu rächen. Da nun die Gewalt des Stats durch die gemeinschaftliche Macht der Menge bestimt wird, so wird jene insoweit verringert, als der Stat selbst Veranlassung giebt, daß Mehrere sich gegen ihn verbinden.

Spinoza wirft hier die Frage auf, ob der bürgerliche Stat, und der Gehorsam der Unterthanen,

ien, welchen jener fodert, nicht der Ausübung der Pflichten gegen Gott oder der Religion Abbruch thue? Die Antwort ist: So weit der menschliche Geist einer Vernunft folgt, steht er nicht unter einer höchsten Gewalt, sondern ist unabhängig. Die wahre Erkentniß und Liebe Gottes kann also eben so wenig als die Liebe des Nächsten einer Herrschaft unterworfen werden; und da überdem die lezte zur Erhaltung des Friedens und der Einigkeit der Bürger beyträgt, so stimt sie mit dem Zwecke des Stats vortrefflich zusammen. Was den äußern Cultus betrifft, so kann dieser der wahren Erkentniß und Liebe Gottes weder nüzen noch schaden, und er ist daher nicht so wichtig, daß der Friede und die öffentliche Ruhe um seinetwillen gestört werden dürfte. Jeder kann demnach, in was für bürgerlichen Verhältnissen er sich auch befinden mag, die Gottheit mit wahrer Religion verehren, und seine religiösen Pflichten ausüben. Nur die Sorge für die Ausbreitung der Religion muß er entweder der Gottheit selbst, oder der höchsten Obrigkeit, die allein auf das Wohl des States zu sehen hat, überlassen.

XI. Jeder Stat ist, wie jedes Individuum im Naturstande, nur insofern unabhängig, als er für sich selbst vor Unterdrückung von einem andern State sicher ist; hingegen ist er in eben dem Maaße abhängig, in welchem er die Macht eines andern States fürchtet, oder von ihm in der Vollziehung seines freyen Willens gehindert wird, oder der Hülfe desselben zu seiner Erhaltung und Vermehrung bedarf. Die Staten sind aber allemal gegen einander natürliche Feinde, so wie die Individuen im Naturstande es sind. Wenn also ein Stat den andern mit Krieg überziehen, und

durch

durch Anwendung der äußersten Gewalt unterjochen will, so darf er das von Rechts wegen thun; denn um Krieg zu führen, dazu ist für den Stat nichts weiter erfoderlich, als es zu wollen. Ueber den Frieden kann der Stat nur mit Einwilligung des andern Stats etwas beschließen. Das Recht des Krieges ist daher jedem einzelnen State eigen; allein das Recht des Friedens setzt zum mindesten zwey Staten voraus, die deßhalb mit einander einen Vertrag eingegangen sind. Dieser Vertrag dauert nur so lange, als eine Ursache desselben, Furcht vor Schaden oder Hoffnung eines Gewinns, obwaltet. Fällt eine solche Ursache bey dem einen oder dem andern State weg, so tritt er in seine vorige Unabhängigkeit zurück, und das Band, das ihn mit dem andern State verknüpfte, löst sich von selbst. Jeder Stat kann folglich einen Vertrag brechen, sobald er es gut findet, und man kann darum nicht sagen, daß er hinterlistig oder treulos handle, weil er sein Wort bricht, sobald er von dem andern nichts mehr zu fürchten oder zu hoffen hat. Denn diese Bedingung war bey jedem der Contrahenten gleich, (unabhängig zu seyn, wenn nichts mehr zu fürchten ist, und sich dieser Unabhängigkeit nach Willkühr zu bedienen); auch wird jeder Vertrag auf die Zukunft nur unter der Supposition geschlossen, daß die dermaligen Umstände dieselben bleiben; und wenn diese sich ändern, ändert sich auch die Gültigkeit und Verbindlichkeit des Vertrags. Hat also ein Stat sich zu beklagen, daß er von dem andern betrogen sey, mit dem er verbündet war, so hat er gar keinen Grund diesem wegen der Wortbrüchigkeit Vorwürfe zu machen; sondern er muß vielmehr seine eigene Thorheit tadeln, daß er seine Wohlfarth einem andern State anvertraute, dem

Digitized by Google

ine eigene Unabhängigkeit und das Interesse seiner igenen Oberherrschaft das höchste Gesetz war. Uebrigens, setzt Spinoza hinzu, wird die Treue, deren Bewahrung die Vernunft und Religion lehren, eineswegens aufgehoben; denn weder die Vernunft noch ie Bibel fodern, daß man jedes gegebene Wort halen solle. Wenn ich z. B. Jemanden versprochen hae, Silberzeug aufzubewahren, das er mir heimlich nvertraute, so bin ich gar nicht verbunden, Wort u halten, sobald ich erfahre oder zu wissen glaube, aß das Depositum gestolnes Gut sey; vielmehr werde ich gerechter handeln, wenn ich es dem wahren Eigenthümer wieder zustelle. Hat auf gleiche Weise die Obrigkeit eines Stats einem andern etwas zu leisten ersprochen, wovon hernach die Zeitumstände oder ie Vernunft zeigen oder zu zeigen scheinen, daß es em gemeinen Wohle der Unterthanen nachtheilig sey, kann jene ihr Versprechen zurücknehmen. Da sonach die heilige Schrift nur im Allgemeinen die Vorhrift giebt, ein Versprechen zu erfüllen, die besonern Fälle aber, welche auszunehmen sind, dem Urheile eines Jeden anheimstellt, so lehrt sie nichts, as den obigen Rechtssätzen widerspräche. Alle diese Rechtssätze beruhen auf dem allgemeinen Streben er Menschen nach Selbsterhaltung, welches allein re Rechte begründet, sie mögen nun dabey durch Vernunft, oder durch Affecten geleitet werden; und eses Princip muß man immer festhalten, um Einürfe abzulehnen, die etwa gegen die obige Theorie is Misverstand vorgebracht werden könten.

XII. So wie dem State das Recht der Gesetzgeing, der Auslegung und Anwendung der Gesetze, s Krieges und Friedens zusteht, so hängt wiederum

die

die Ausübung jenes Rechts von demjenigen allein ab, welcher die höchste Gewalt in Händen hat.

Man kann fragen, ob der Regent selbst an die Gesetze gebunden sey, und folglich Verbrechen begehen könne? Da die Begriffe des Gesetzes und Verbrechens sich nicht bloß auf die Rechte des Stats, sondern auch auf die gemeinen Regeln aller Naturdinge, vorzüglich der Vernunft, erstrecken, so kann man nicht schlechthin behaupten, daß der Stat an kein Gesetz gebunden sey, und nichts verbrechen könne. Wäre der Stat den Gesetzen oder Regeln, ohne welche er nicht Stat seyn könte, gar nicht unterworfen, so würde der Stat nicht als ein Naturgegenstand, sondern als eine Chimäre zu betrachten seyn. Der Stat begeht also ein Verbrechen, wenn er Etwas thut oder zuläßt, was eine Ursache seines Ruins seyn kann. Man kann ihm in eben dem Sinne Verbrechen beymessen, in welchem die Philosophen und Arzte sagen, daß die Natur fehle, wenn nehmlich der Stat gegen die Vorschriften der Vernunft handelt. Denn der Stat ist am meisten sui juris, wenn er durchaus der Vernunft folgt, anstatt daß er sich selbst zerstört, soferne er der Vernunft widerstreitet.

Um seine Meynung zu verdeutlichen, bemerkt Spinoza, daß seine Behauptung: Jeder könne mit einer Sache, worauf er ein Recht hat, machen, was er wolle, nicht bloß durch das Vermögen des Handelnden, sondern auch durch die Fähigkeit des Leidenden (der Sache) beschränkt werde. (Cum dicimus, vnumquemque posse de re, quae sui juris est, statuere, quicquid velit, haec potestas non sola agentis potentia, sed etiam ipsius patientis aptitudine definiri debet). Wenn man z. B. einen Tisch, welchen man besitzt,

besitzt, von Rechts wegen gebrauchen darf, wozu man will, so wird damit nicht verstanden, daß man den Tisch zu etwas gebrauchen könne, wozu er unmöglich zu gebrauchen ist. Eben so ist der Satz, daß die Bürger eines Stats in der Gewalt desselben sind, nicht so zu verstehen, als ob die Menschen dadurch, daß sie Bürger eines Stats werden, ihre menschliche Natur verlieren und eine andere annehmen. Der Sinn ist nur, daß die Bürger in gewissen besondern Verhältnissen Ehrfurcht dem State schuldig sind, und wenn diese ihm versagt wird, der Stat zugleich aufgehoben ist. Der Stat muß folglich, um sein Recht auf die Ehrfurcht der Bürger zu behaupten, die Gründe derselben erhalten, weil er sonst selbst an seinem Untergange schuld ist. Nam iis, vel ei, qui imperium tenet, aeque impossibile est, ebrium aut nudum cum scortis per plateas currere, histrionem agere, leges ab ipso latas aperte violare seu contemnere, et cum his majestatem servare: ac impossibile est, simul esse et non esse. Subditos deinde trucidare, spoliare, virgines rapere, similia, metum in indignationem, et consequenter statum civilem in statum hostilitatis vertunt.

Nimt man aber die Gesetze bloß für das Privatrecht, und Vergehungen oder Verbrechen für solche Handlungen, welche durch das Privatrecht verboten sind; so läßt sich nicht behaupten, daß der Stat den Gesetzen unterworfen sey, oder sich gegen dieselben vergehen könne. Die Regeln und Gründe der öffentlichen Ehrfurcht, welche der Stat um seiner selbst willen erhalten muß, gehören nicht zum bürgerlichen Privatrechte, sondern zum Naturrechte. Der Stat ist an diese auf eben die Weise gebunden, wie der einzelne Mensch im Naturstande verpflichtet ist, um nicht Feind

gegen

gegen sich selbst zu seyn, daß er sich nicht tödte, welche Verpflichtung gar keinen Gehorsam, im Gegentheile eine Freyheit der menschlichen Natur ausdrückt. Hingegen die bürgerlichen Privatrechte hangen lediglich von dem Willen des Stats ab; dieser braucht nur für seine eigene Freyheit zu sorgen, und nichts anders für Recht oder Unrecht, Gutes oder Böses, zu halten, als was ihm selbst das eine oder das andere zu seyn scheint. Er hat also das Recht, sowohl Gesetze nach Willkühr zu geben und auszulegen; als auch sie abzuschaffen, jeden Schuldigen zu begnadigen, und sich selbst von der Verbindlichkeit derselben auszunehmen.

XIII. Der Zweck eines jeden States ist Friede und öffentliche Sicherheit. Derjenige Stat ist also der beste, in welchem die Bürger friedlich mit einander leben, und ihre Rechte unverletzt erhalten werden. Man kann als gewiß annehmen, daß Aufruhr, bürgerlicher Krieg, Verachtung der Gesetze, nicht sowohl der Schlechtigkeit und Verderbtheit der Unterthanen, als vielmehr der schlechten Verfassung und Verwaltung des Stats zuzuschreiben sind. Die Menschen werden nicht als Bürger gebohren, sondern sie werden dazu gebildet. Ueberdem sind die natürlichen Neigungen der Menschen überall dieselben. Herscht also in einem State größere Bosheit und Ungerechtigkeit, und werden mehr Verbrechen in demselben begangen, als in einem andern; so rührt dieses zuverlässig daher, daß der Stat nicht genug für die Ruhe der Bürger gesorgt, die gegenseitigen Rechte und Verbindlichkeiten nicht weise genug bestimt, und folglich auch nicht die absolute Gewalt des Stats erworben hat. Eine bürgerliche Verfassung, welche die Ursachen des Aufruhrs nicht wegräumt, wo beständig der innere Krieg

zu

zu fürchten ist, und die Gesetze häufig übertreten werden, ist nicht sehr vom Naturstande verschieden, in welchem jeder zwar nach seiner Laune lebt, aber immer in Gefahr ist, sein Leben zu verlieren.

Sind die Vergehn der Unterthanen und ihre Widerspänstigkeit dem State beyzumessen, so gilt dasselbe von ihren Tugenden, und ihrer strengen Beobachtung der Gesetze, die ebenfalls dem State und der absoluten Gewalt desselben zum Verdienste gereicht. Mit Recht zählt man es unter die ausgezeichneten Verdienste des Hannibal, daß in seinem Heere nie ein Aufruhr entstand.

Von einem State, dessen Unterthanen durch Furcht abgeschreckt, die Waffen nicht ergreifen, kann man eher sagen, daß er keinen Krieg, als daß er Frieden habe. Der Friede ist nicht eine Befreyung vom Kriege, sondern eine Frucht der Tapferkeit. Auf gleiche Weise ein Stat, dessen Frieden von der Trägheit der Unterthanen abhängt, die wie das Vieh behandelt werden, so daß sie nur blindlings gehorchen lernen, rectius *solitudo*, quam *civitas* dici potest. Wenn also Spinoza denjenigen Stat für den besten erklärt, in welchem die Menschen friedlich mit einander leben, so versteht er nicht ein animalisches Leben, das den Menschen mit den Thieren gemein ist, sondern das vorzüglich durch Vernunft, durch die wahre Tugend und das Leben des Geistes bestimt wird. Wird der Stat aber zu diesem Zwecke errichtet, so muß er von einem freyen Volke errichtet werden, nicht von einem Eroberer nach dem Rechte des Krieges. Ein freyes Volk wird mehr durch Hoffnung, als durch Furcht, ein überwundenes mehr durch Furcht, als durch Hoffnung, geleitet; jenes will glücklich leben, dieses sucht nur den Drangsalen und dem Tode zu entgehen;

jenes strebt nach seinem Willen zu leben, dieses wird gezwungen, sich nach dem Willen des Siegers zu bequemen; jenes wird zu einem State von freyen Unterthanen, dieses zu einem State von Sclaven; und obgleich zwischen der obrigkeitlichen Gewalt, welche ein freyes Volk begründet, und zwischen der, welche nach Kriegsrecht erworben wird, wenn man auf die Gewalt selbst im Allgemeinen sieht, kein wesentlicher Unterschied statt findet, so haben sie doch, wie eben dargethan ist, sehr verschiedene Zwecke, und bedürfen zu ihrer Erhaltung sehr verschiedener Mittel. Durch was für Künste aber ein Fürst, der bloß herschen will, seine Herrschaft sichern und erhalten könne, hat Machiavell ausführlich erörtert. Ueber die Absicht, wozu dieser politische Schriftsteller es gethan habe, war Spinoza zweifelhaft. Falls er eine gute Absicht hatte, wie ihm doch diese nach der Meynung des Spinoza zuzutrauen ist, so war es diese: zu zeigen, daß es unklug sey, einen Tyrannen aus dem Wege zu räumen, so lange die Gründe, warum der Regent ein Tyrann ist, nicht weggeräumt, im Gegentheile vermehrt und verstärkt werden, je größere Ursache dem Regenten zur Furcht gegeben wird, z. B. wenn das Volk einige male den Regenten im Aufruhre ermordet hat, und über Handlungen der Art, als über rühmliche Thaten triumphirt. Vielleicht hat er auch wohl die Völker belehren wollen, wie sehr sie sich im Zustande der Freyheit davor zu hüten haben, daß sie ihre Wohlfarth nicht einem Einzigen unbedingt anvertrauen, der, wenn er nicht im Wahne der Eitelkeit sich einbildet, Allen gefallen und Alle befriedigen zu können, unaufhörlich Nachstellungen fürchtet; daher genöthigt wird, mehr für sich zu sorgen, und der Freyheit des Volks nachzustellen, als sie zu befördern und

zu sichern; et ad hoc de prudentissimo isto viro credendum eo magis adducor, setzt Spinoza noch hinzu, quia pro libertate fuisse constat, ad quam etiam tuendam saluberrima consilia dedit *).

XIV. Die Natur der Menschen selbst und die Beschaffenheit des Naturstandes führen immer nothwendig den Stat herbey, und es ist unmöglich, daß die Menschen ihn jemals ganz auflösen könten. Ungeachtet aller bürgerlichen Streitigkeiten und aufrührischen Bewegungen, welche in manchen Staten sich von jeher ereigneten und noch ereignen, geschieht es deßwegen doch niemals, was bey andern gesellschaftlichen Verbindungen häufig geschieht, daß die Bürger den Stat überhaupt aufhöben; sie ändern immer nur die Form desselben, sobald die bürgerliche Zwietracht beendigt ist. Ist demnach von Mitteln zur Erhaltung eines Stats die Rede, so wird unter dem State nur eine bestimmte Form desselben verstanden, sofern zur Erhaltung dieses gewisse Mittel nothwendig sind.

Wäre die menschliche Natur von der Beschaffenheit, daß die Menschen das Nützlichste am meisten begehrten, so würde gar keine Kunst zur Erhaltung der Ruhe, Einigkeit und Treue der Bürger nöthig seyn. Da aber gerade der entgegengesetzte Fall eintritt, so muß die Verfassung durchaus so eingerichtet seyn, daß sowohl die Regenten als die Regierten, sie mögen wollen oder nicht, doch nichts anders thun, als was dem gemeinen Wohle entspricht d. i. daß sie Alle entweder freywillig oder durch die Nothwendigkeit gezwungen sind, nach der Vorschrift der Vernunft zu leben.

Dies

*) Tractat. polit. cap. VI. p. 291. Opp. posth.

Dies wird nun bey einer solchen Anordnung der öffentlichen Angelegenheiten geschehen, wo nichts, was zur öffentlichen Wohlfarth gehört, dem guten Willen eines Einzigen schlechthin überlassen ist. Niemand ist so wachsam, daß er nicht zuweilen schliefe, und niemand von einem so festen und standhaften Muthe, daß er nicht manchmal, hauptsächlich wo Festigkeit und Standhaftigkeit am meisten erforderlich sind, sich durch die Umstände fortreißen und überwältigen ließe. Es ist Thorheit, von einem andern zu verlangen, was man nicht von sich selbst erhalten kann, daß er weniger für sich, als für andere wache, daß er nicht geizig, neidisch, ehrsüchtig sey; namentlich dies von einem Fürsten zu verlangen, bey dem alle Affecten täglich auf's stärkste gereizt werden.

Gleichwohl scheint die Erfahrung zu lehren, daß für den Frieden, die Einigkeit und Sicherheit der Bürger, nicht besser gesorgt werde, als wenn alle Gewalt des Stats auf Einen übertragen ist. Kein Stat, bemerkt Spinoza, hat so lange ohne irgend eine merkliche Aenderung seiner Verfassung bestanden, als der Türkische; so wie keine Staten von kürzerer Dauer waren, als die Demokratischen, und keine, in welchen so oft aufrührische Bewegungen sich ereignet hätten, als in eben diesen. Allein wenn Knechtschaft und Barbarey Frieden heißen sollen, so giebt es nichts Elenders, als den Frieden. Freylich pflegen mehr und heftigere Streitigkeiten zwischen Eltern und Kindern, als zwischen Herrn und Knechten zu entstehen; aber das Interesse des Hauswesens bringt es gar nicht mit sich, das väterliche Recht in ein Herrschaftliches zu verwandeln, und die Kinder wie Sclaven zu betrachten. Für das Interesse der Knechtschaft,

nicht

nicht des Friedens, ist also daran gelegen, alle Gewalt in der bürgerlichen Gesellschaft auf Einen zu übertragen; denn der Friede besteht, wie oben gesagt ist, nicht in der Befreyung vom Kriege, sondern in der Vereinigung der Gemüther.

Es ist auch eine sehr irrige Meynung nach Spinoza, daß ein Einziger die höchste Gewalt des Stats wirklich bekommen und behaupten könte. Das Recht gründet sich allein auf die Macht, und die Macht eines einzigen Menschen ist viel zu geringe, um eine so große Last zu tragen. Das Volk wählt sich allerdings Einen König; aber dieser wählt sich wiederum Heerführer, oder Räthe, oder Lieblinge, denen er die Sorge für die Wohlfarth seiner Unterthanen und für seine eigene überläßt, so daß die Verfassung, welche man gewöhnlich für eine absolut monarchische ausgiebt, in der Wirklichkeit eine aristokratische ist; und zwar nicht offenbar, sondern insgeheim, was indessen gerade das schlimmste ist. Dazu komt, daß ein König, wenn er minorenn, oder krank, oder durch das Alter abgestumpft ist, nur dem Namen nach regiert; während die Minister oder die nächsten Verwandten des Königs wirklich die höchste Gewalt ausüben; nicht zu gedenken, daß, wenn der Regent den Wohllüsten nachhängt, oft die Angelegenheit des Stats durch die Willkühr und Laune eines Favoriten, einer Mätreße, eines Verschnittenen verwaltet werden. Um seine Verachtung einer Statsverwaltung der letztern Art noch kräftiger auszudrücken, erwähnt Spinoza einer Aeußerung des Orsines beym Curtius (X, 1): Audieram, in Asia olim regnasse foeminas; hoc vero novum est, regnare castratum.

Spinoza schildert noch weiter die Nachtheile, die mit der monarchischen Statsverfassung verbunden sind. Der Monarch fürchtet sich mehr vor den Unterthanen, als vor den auswärtigen Feinden; er wird daher vorzüglich den klügsten, reichsten und angesehensten Bürgern nachstellen, um sich gegen ihre etwanigen Anschläge zu sichern. Der Monarch fürchtet seine Kinder mehr, als daß er sie lieben sollte, zumal wenn sie sich durch Künste des Friedens, oder durch kriegerische Talente auszeichnen, und wegen dieser bey den Unterthanen beliebt sind. Er sucht daher, sie so zu erziehen, daß die Gründe zu einer Furcht der Art wegfallen. Seine Räthe werden ihn hierin sehr gerne unterstützen, damit der nachfolgende Regent in roher Dumheit aufwachse, und er auch in der Folge ihr Mündel bleibe. Der König ist also desto weniger unabhängig, und der Zustand der Unterthanen ist um so elender, je unbedingter die Gewalt des Stats auf ihn übertragen wird.

Soll die monarchische Statsverfassung persönliche Sicherheit für den Monarchen und Frieden für das Volk bewirken, so muß sie auf eine eigene Art eingerichtet seyn, zu welcher Spinoza nunmehro die Grundzüge angiebt:

1) Alle Bürger eines Stats, sie mögen in Städten oder auf dem Lande wohnen, müssen ein gleiches Bürgerrecht genießen, jedoch unter der Bedingung, daß jede Gemeinde eine bestimmte Zahl zur Vertheidigung des Stats liefere; diejenigen, welche dieses nicht leisten können, sind unter andern Bedingungen der Botmäßigkeit des Stats unterworfen. Das Militair darf nur aus Bürgern, nicht aus Ausländern bestehn; alle Bürger müssen Waffen besitzen, und zu bestim-

bestimten Zeiten in den Waffen geübt werden; jeder Offizier muß die Kriegsbaukunst und Taktik verstehn; die Oberanführer werden aus den Räthen des Königs gewählt, behalten das Commando nur auf ein Jahr, und können hernach nie wieder gewählt werden.

2) Alle liegende Gründe, die das Statsgebiet im weitern Sinne ausmachen, gehören der obersten Statsgewalt, und werden von dieser gegen eine jährliche Abgabe an die Bürger verpachtet; außerdem aber sind die Bürger zur Zeit des Friedens von allen Abgaben frey. Von dieser Statseinnahme wird ein Theil zur Sicherung des Stats gegen auswärtige Feinde, ein Theil zum häuslichen Gebrauche des Königs verwandt.

3) Der König wird aus irgend einem Geschlechte der Nation gewählt, und zu den Adelichen gehören keine andere, als diejenigen, welche unmittelbar vom Könige abstammen, und deswegen durch das königliche Wapen von ihrer eigenen und den übrigen Familien abgesondert werden. Die männlichen Verwandten des Königs, die ihm bis zum dritten oder vierten Grade verwandt sind, dürfen nicht heyrathen; wenn sie Kinder erzeugen, sind diese illegitim, und erben die väterlichen Güter nicht, als welche an den König zurückfallen.

4) Die Räthe des Königs, die ihm an Würde die nächsten sind, müssen ebenfalls aus den Bürgern gewählt werden. Bestände z. B. der Stat aus sechshundert Familien, so wären aus jeder Familie, je nachdem sie mehr oder weniger zahlreich und ausgebreitet ist, drey oder vier zu wählen, die einen Reichsrath bildeten. Die Glieder dieses Reichsraths behielten ihre Würde nicht auf Lebenszeit, sondern nur auf

vier oder fünf Jahre, so daß jährlich der dritte, vierte oder fünfte Theil neu gewählt würde. Von den aus jeder Familie zu wählenden Gliedern des Reichsraths müßte aber wenigstens Einer ein Rechtsverständiger seyn. Die Wahl geschieht durch den König selbst, dem jährlich ein Verzeichniß aller Glieder einer Familie, die das funfzigste Jahr erreicht haben, mitgetheilt werden muß, aus denen er nach Willkühr wählen kann. Diejenigen, die einmal Glieder des Reichsrathes gewesen sind, können nicht wieder gewählt werden. Sollte der König an der Wahl gehindert werden, so wählt der Reichsrath selbst an dessen Stelle. Spinoza giebt mehrere Vortheile an, die diese Einrichtung haben würde.

5) Das vornehmste Geschäfft des Reichsraths ist, die Fundamentalgesetze der Statsverfassung zu vertheidigen, und über die öffentlichen Angelegenheiten Rathschläge zu ertheilen, so daß der König über eine Sache von Wichtigkeit nichts beschliessen kann, ohne vorher das Gutachten des Stats vernommen zu haben. Wäre der Reichsrath nicht einig, und wären die Stimmen für verschiedene Meynungen getheilt, auch wenn die Sache mehrmal debattirt worden wäre, so darf die Entscheidung nicht in die Länge gezogen werden, sondern sie fällt dem Könige anheim. Außerdem hat der Reichsrath das Geschäfft, die Befehle des Königs bekant zu machen, die Ausführung der Gesetze und überhaupt die Verwaltung des Stats zu besorgen, gleichsam als Reichsverweser. Die Bürger dürfen sich nicht anders, als mittelst des Reichsraths an den König wenden; auch die Gesandten anderer Staten können nur erst vom Reichsrathe die Erlaubniß zu einer Audienz beym Könige erhalten; so

wie

Digitized by Google

wie auch die auswärtigen Addressen an den König nur durch den Reichsrath an diesen gelangen können. Ueberhaupt ist der König als die Vernunft oder die Seele des Stats zu betrachten; der Reichsrath aber als der äußere Sinn oder der Körper der Seele, durch welchen diese den Zustand des Stats wahrnimt, und vollführt, was sie für das Beste hält.

6) Auch die Sorge für die Erziehung der Söhne des Königs ist dem Reichsrathe anvertraut, nebst der Vormundschaft, falls der König einen minderjährigen Thronfolger hinterläßt. Damit inzwischen der Reichsrath nicht während der Zeit ohne König sey, so wird von den Edeln des Stats der Aelteste erwählt, welcher die Stelle des Königs vertritt, bis dieser volljährig geworden ist, und die Regierung selbst antreten kann. Die weitere Erörterung Spinoza's von der Organisation des Reichsrathes, und der Anordnung der verschiedenen Functionen desselben, gehört nicht hierher.

7) Der König darf sich nicht mit einer Fremden verheyrathen, sondern nur mit einer Person aus seiner Familie, oder mit der Tochter eines Bürgers, das letztere jedoch unter der Bedingung, daß alsdann die Verwandten der Königinn kein Statsamt verwalten können.

8) Alle Höflinge und Bediente des Königes d. i. diejenigen, welche aus der Hauscasse des Königs ihre Besoldung empfangen, sind schlechthin von Statsämtern ausgeschlossen. Es sind aber hiervon die Leibtrabanten des Königs ausgenommen; denn nur Bürger dürfen den König bewachen.

9) Der Krieg darf nur des Friedens wegen geführt werden. Ist der Feind überwunden und sein

Digitized by Google

Land eingenommen, so müssen die eroberten Städte entweder dem Feinde gegen ein Lösegeld zurückgegeben, oder wenn in der Zukunft ein neuer Angriff zu fürchten ist, gänzlich zerstört, und die Einwohner anders wohin geführt werden.

16) Was die Religion betrifft, so dürfen keine Tempel auf Kosten des Stats erbaut, noch auch Gesetze über religiöse Meynungen gegeben werden, außer wenn diese Aufruhr veranlassen und die Ruhe des Stats stören, oder der Verfassung desselben zuwider laufen. Wollen diejenigen Bürger, denen eine öffentliche Religionsübung vom State vergönnt wird, sich Tempel erbauen, so muß dieses auf ihre eigene Kosten geschehen. Der König darf zur Ausübung der Religion, zu welcher er sich bekennt, einen eigenen Tempel haben.

Nachdem Spinoza die Grundzüge der monarchischen Constitution entworfen hat, bringt er noch mehr Erläuterungen und Gründe derselben bey, die zum Theile sehr interessant und lehrreich sind. Daß indessen die Erfahrung nicht immer damit zusammenstimmt, ließe sich leicht aus der Geschichte beweisen. So, meynt Spinoza, daß eine Bestechung des Reichsrathes weder von Seiten des Königs, noch anderer Individuen, möglich sey. Bey der so großen Zahl von Gliedern, falls auch Einige gewonnen würden, würde doch durch diese nichts ausgerichtet werden können. Hier könnte man ihm aber gleich das Beyspiel des Englischen Parlamentes entgegensetzen, wiewohl freylich im State des Spinoza alle die Möglichkeiten und Hülfsmittel der Bestechung wegfallen, welche bey dem gegenwärtigen Zustande der Englischen Constitution und Statsverwaltung statt finden; statt

deren

Digitized by Google

deren es aber vielleicht in jenem andere Mittel der Bestechung geben würde. Eine ähnliche nicht in der Erfahrung gegründete Voraussetzung des Spinoza ist, daß der König entweder aus Furcht vor der Menge, oder um sich die größere Parten der wehrhaften Bürger verbindlich zu machen, oder auch aus Edelmuth und patriotischer Hinsicht auf das gemeine Beste, stets das Gutachten der Meisten vorziehen, und die widerstreitenden Meynungen, so gut er kann, zu vereinigen suchen werde, damit die Bürger sowohl im Frieden als Kriege erfahren, welch' einen vortrefflichen Regenten sie an ihm besäßen, und weil er auch alsdenn am unabhängigsten regiere, wenn er am eifrigsten für die öffentliche Wohlfahrt sorge. Einen eigenen Zustand der Dinge im State, der in unsern Zeiten, und überhaupt bey cultivirten größern Völkern nicht zutrifft, erfodert auch die Behauptung, daß die Krieger gar keinen Sold bekommen dürfen, indem die höchste Belohnung des Kriegesdienstes die öffentliche Freyheit sey. Bloß um der Freyheit willen bestrebt im Naturstande ein Jeder, sich zu vertheidigen; er erwartet keinen andern Lohn seines kriegerischen Verdienstes, als die Unabhängigkeit; es sind aber im State alle Bürger so zu betrachten, wie das Individuum im Naturstande, und wenn sie für die Erhaltung des States streiten, so verwenden sie ihre Kräfte nur für sich, und in ihren eigenen Angelegenheiten. Die Räthe des Königs, die Richter, Vorsteher u. d. gl. sind mehr für Andere, als für sich beschäfftigt; daher es billig ist, diesen eine Besoldung auszusetzen. Erwählt der König bloß eine gewisse Classe von Bürgern zum Wehrstande und giebt er derselben eine Besoldung, so bringt er eben dadurch die Ruhe des Stats und seine Sicherheit in Gefahr. Diese Bürger, lediglich mit den Geschäfften und Kün-

sten

sten des Krieges bekannt, und durch die im Kriege gewöhnliche Lebensweise verdorben, überlassen sich im Frieden, wegen der zu grossen Musse, die sie haben, den Ausschweifungen, gerathen dadurch in Armuth, und sinnen alsdenn auf nichts als Raub, bürgerliche Zwietracht, und neuen Krieg; so daß der Zustand in einer Monarchie, wo ein besoldetes Heer unterhalten wird, in der That ein Zustand des Krieges ist, bey welchem einzig der Wehrstand der Freyheit genießt, und die übrigen Bürger Sclaven sind. Es liegt in diesen Bemerkungen des Spinoza über das Verhältniß eines besoldeten Heeres in einer Monarchie zur Sicherheit des Regenten und der Freyheit der übrigen Bürger etwas Wahres; allein auf der andern Seite hat auch die von ihm vorgeschlagene Einrichtung ihre großen und unüberwindlichen Nachtheile in eben dem Betrachte, und die mit der Existenz eines besoldeten Heeres verbundenen Uebel lassen sich durch eine zweckmäßige Organisation desselben und eine weise Bestimmung seines Verhältnisses zum State heben, wie die Geschichte des Militärstandes bey einigen neuern Völkern beweist. Wenn z. B. nur dafür gesorgt wird, daß ein Theil des Heeres während des Friedens durch Wachen, Uebungen und öffentliche Arbeiten beschäftigt ist, ein anderer Urlaub erhält, um an der Industrie der übrigen Bürger Theil zu nehmen, so ist den Unordnungen, die ein müssiges besoldetes Heer in Friedenszeiten allerdings leicht nach sich ziehen kann, vorgebeugt. Auch kann die Besoldung des Wehrstandes gerade dazu dienen, ihn an die bürgerliche Ordnung zu fesseln, und zur Erhaltung der öffentlichen Sicherheit und Ruhe beyzutragen, da die größere Menge des Wehrstandes sich sonst nicht ernähren kann, jene Be-

sol-

olbung aber bey eintretenden bürgerlichen Unruhen vegfällt oder precär wird.

Vielleicht, bemerkt Spinoza am Ende des Abschnittes von der besten Verfassung der Monarchie, verden diejenigen über meine Vorschläge lachen, welhe Fehler, die allen Sterblichen gemein sind, bloß dem Pöbel beylegen, und meynen, der Pöbel sey nicht anders zu bändigen, als wenn er zittere, er diene entweder knechtisch, oder hersche übermüthig, er habe keine politische Beurtheilung, keinen festen politischen Grundsatz. Aber die Menschen haben alle eine und dieselbe Natur. Wir werden durch die Macht und die Cultur getäuscht, und wenn deßwegen zwey einerley Verbrechen begehen, so bilden wir uns oft ein, der Eine dürfe es ungestraft thun, der Andere nicht, nicht weil die Handlungen, sondern weil die Thäter verschieden sind. Der Uebermuth ist der herschenden Classe nicht minder eigen, als dem Pöbel. Ihre Anmaaßung, ihr Hochmuth, Luxus, ihre Verschwendung, eine gewisse Uebereinstimmung und Consequenz in den Lastern, wird durch eine docta insipientia et turpitudinis elegantia übertüncht, so daß Laster, die für sich betrachtet, weil sie dann am meisten auffallen, schändlich sind, den Unerfahrnen und Unwissenden vornehm, anständig und wohl gar edel scheinen. Daß der Pöbel alsdenn nur gehorcht, wenn er zittert, ist begreiflich. Freyheit und Sclaverey werden nicht leicht mit einander verwechselt. Eben so wenig ist zu verwundern, daß der Pöbel keine politische Beurtheilung, keinen festen politischen Charakter hat, da man über die vornehmsten Angelegenheiten des Stats heimlich rathschlägt, und jener nur aus wenigen Umständen, die sich nicht verheimlichen lassen, die Gründe der öffentlichen

lichen Maaßregeln vermuthet. Es verräth eine große Unkunde der menschlichen Natur, wann die regierende Classe von dem großen Haufen verlangt, daß er, da sie alle Angelegenheiten des Stats heimlich verhandelt, nicht unrichtig über die Gründe derselben urtheilen, nicht sie schief auslegen solle. Iudicium suspendere rara est virtus. Könte der Pöbel sich mäßigen, sein Urtheil über ihm nicht hinlänglich bekante Dinge aufschieben, so verdiente er eher, selbst zu regieren, als regiert zu werden.

Einen Nachtheil, giebt Spinoza zu, hat unstreitig die von ihm beliebte Form der monarchischen Verfassung, daß die öffentlichen Berathschlagungen und zu nehmenden Maaßregeln dabey nicht geheim gehalten werden können. Er glaubt indessen, es sey auf jeden Fall besser, daß die guten Maximen und Maaßregeln einer Regierung den Feinden offenbar werden, als daß die schlechten der Tyrannen den Bürgern verborgen bleiben. Diejenigen, welche die Statsgeschäffte heimlich betreiben, haben es schlechthin in ihrer Gewalt, so wie den Feinden im Kriege, auch den Bürgern im Frieden nachzustellen. Freylich ist nicht zu leugnen, daß Verschwiegenheit und Heimlichkeit bey Verwaltung des Stats oft von Nutzen seyn können; daß aber der Stat ohne dieselbe sich durchaus nicht zu erhalten vermöge, kann Niemand beweisen. Im Gegentheile die öffentliche Wohlfarth einem Einzigen unbedingt anzuvertrauen, und zugleich die öffentliche Freyheit zu erhalten, ist unmöglich; und es ist also Thorheit, wenn man einen kleinen Nachtheil durch ein großes Uebel vermeiden will. Verum eorum, qui sibi imperium concupiscunt, haec vnica fuit cantilena, ciuitatis omnino interesse, vt ipsius negotia secreto agi-

Digitized by Google

agitentur, et alia hujusmodi; quae quanto magis vtilitatis imagine teguntur, tanto ad infensius servitium erumpunt.

Sollte auch eine solche monarchische Verfassung, wie Spinoza sie wünscht, in der Wirklichkeit nie existirt haben, so läßt sich doch nach seiner Meynung auch aus der Erfahrung darthun, daß sie die beste sey, wenn man auf die Ursachen der Erhaltung jedes nicht uncultivirten Stats und des Unterganges desselben achtet. Er beruft sich auf die Geschichte von Arragonien. Nach Abwerfung des Joches der Mauren beschlossen sie, einen König zu wählen; da sie aber nicht über die Bedingungen der monarchischen Verfassung einig werden konten, baten sie den Pabst um sein Gutachten. Dieser rieth ihnen, nicht eher einen König zu ernennen, als bis die innere Anordnung des Stats auf eine der Localität und dem Genius des Volks angemessene Art bestimt sey, hauptsächlich einen höchsten Reichsrath anzusetzen, der, wie die Ephoren der Lacedämonier, der Gewalt der Könige gegen über stände, und das unbeschränkte Recht hätte, die Streitigkeiten zu entscheiden, die zwischen dem Könige und dem Volke entstehen möchten. Die Arragonier befolgten diesen Rath. Sie machten eine gesetzliche Anordnung ihrer Statsverfassung, wie sie ihnen die zweckmäßigste schien, deren höchster Ausleger und Richter nicht der König, sondern der Reichsrath der sogenannten Siebzehn war, dessen Vorsteher Justizia heißt. Dieser Vorsteher und die übrigen Glieder des Reichsraths wurden nicht durch Stimmenmehrheit, sondern durch das Loos auf Lebenszeit erwählt, und hatten das Recht, alle Sentenzen gegen irgend einen Bürger, die von andern Collegien oder dem Könige selbst gefällt werden, aufs

aufzuheben und zu verwerfen, so daß jeder Bürger das Recht hatte, den König selbst vor dieses Tribunal zu fodern. Außerdem kam ihnen ehedem das Recht zu, den König zu ernennen, und abzusetzen. Viele Jahre hernach aber vermochte der König Don Pedro durch Geschenke und Versprechungen, daß dieses Recht aufgegeben wurde. Er hieb sich unmittelbar, nachdem er seinen Zweck erreicht hatte, in Gegenwart aller Glieder des Reichsraths die Hand ab, oder verletzte sie wenigstens, mit der Erklärung, daß den Unterthanen nur auf Kosten des königlichen Bluts die Wahl eines Königs zustehen könne. Doch räumte er ein, daß sie gegen jede gewaltthätige Usurpation der Regierung, gegen jeden Misbrauch derselben zum Nachtheile der Verfassung, die sich etwa der König oder der künftige Thronerbe erlauben möchte, sollten die Waffen ergreifen dürfen. Diese Aenderung also vernichtete das Recht des Reichsraths eigentlich nicht; sondern verbesserte es nur. Unter dieser Verfassung haben die Arragonier lange glücklich gelebt, da die Könige und Unterthanen gleiche gegenseitige Treue beobachteten. Erst da das Reich an Ferdinand von Castilien, den Katholischen, durch Erbschaft übergieng, fiengen die Freyheiten der Arragonier den Castilianern zu verhaßt zu werden, wiewohl Ferdinand den Anschlägen seiner Räthe, die Rechte jener aufzuheben, nicht folgte. Die Arragonier behielten auch nach Ferdinand ihre Freyheiten, zwar nicht von Rechtswegen, aber doch durch die Gnade ihrer Könige, bis auf Philipp II, der sie mit größerm Glücke, jedoch nicht mit geringerer Grausamkeit, als die vereinigten Niederlande, unterjochte.

Nach der Schilderung der besten monarchischen Verfassung geht Spinoza zu einem Entwurfe der

besten

besten Aristokratie über. Er giebt den Aristokraten den Namen Patricier. Die Aristokratie unterscheidet er dadurch von der Demokratie, daß in jener Einige aus dem Volke gewählte Bürger die Regierung führen, das Recht der Herrschaft, hier also bloß von der Wahl abhängt, anstatt daß es in der Demokratie angebohren ist, oder durch natürliche Talente, Glück und Zufall erworben wird. Die Verfassung wird demnach immer noch aristokratisch seyn, auch wenn jeder Bürger in die Zahl der Patricier aufgenommen wird, sobald nur das Recht nicht erblich ist, oder durch ein für Alle verbindliches Gesetz auf Andere sich fortpflanzt.

Um zu verhindern, daß die Aristokratie nicht in eine drückende Oligarchie oder in Factionswuth ausarte, muß die Menge der Patricier nach Verhältnisse der Größe des Volks so seyn, daß es der Verwaltung des Stats nie an der erfoderlichen Zahl wahrer Optimaten fehle. Gesetzt daß hundert Optimaten nöthig wären, so werden dazu wenigstens fünf tausend Patricier vorausgesetzt; denn nur unter einer so grossen Zahl kann man sicher seyn, jene stets anzutreffen.

Ehe sich die Fundamente, auf denen die Aristokratie beruhen muß, bestimmen lassen, muß auf einen merkwürdigen Unterschied zwischen der Monarchie und der Aristokratie Rücksicht genommen werden. Die Kräfte eines einzigen Menschen sind zur Verwaltung des ganzen Stats völlig unzureichend; aber dieses läßt sich nicht von einer zu dem Zwecke hinlänglich grossen Gesellschaft von Menschen behaupten. Der monarchische Regent bedarf also Räthe, der aristokratische bedarf derselben nicht. Ferner, die Könige sind sterblich, aber die Optimaten machen eine ewige Gesellschaft aus; die Statsgewalt fällt daher in der Aristokratie niemals an das

Volk zurück; wohl aber kann dies in der Monarchie geschehen. Die Gewalt des Monarchen ist auch nicht selten wegen seiner Minderjährigkeit, oder wegen Krankheit, Alters u. a. Ursachen precär; anstatt daß die Gewalt der Optimaten immer eine und dieselbe bleibt. Endlich der Wille eines Einzigen ist sehr veränderlich und unbeständig; alles Recht besteht gleichwohl in einem monarchischen State in der Willenserklärung des Monarchen; und doch sollte nicht jeder Wille des Königs von Rechts wegen Gesetz seyn. Von dem Willen einer hinlänglich großen Gesellschaft von Optimaten läßt sich das nicht sagen; denn da diese keiner Räthe bedarf, so ist nothwendig jede Erklärung ihres Willens von Rechts wegen ein Gesetz; woraus auch folgt, daß die einer hinlänglich großen Gesellschaft von Optimaten übertragene Herrschaft unbeschränkt sey, oder zunächst an die unbeschränkte grenze. Giebt es überall eine unbeschränkte Herrschaft, so ist es gewiß diejenige, welche das ganze Volk hat.

Sofern nun die aristokratische Herrschaft niemals an das Volk zurückfällt, und diesem auch keine Berathschlagung über öffentliche Angelegenheiten zusteht, muß auch die aristokratische Verfassung sich auf den Willen des obersten Senats und die Beurtheilung desselben allein gründen, nicht aber auf die Wachsamkeit der Menge, da diese bey der öffentlichen Berathschlagung gar keine Stimme hat. Die beste Einrichtung der aristokratischen Verfassung ist also auch diejenige, bey welcher von der Menge am wenigsten zu fürchten, und dieser keine andere Freyheit übrig gelassen ist, als welche ihr nothwendig eingeräumt werden muß. Je mehr Rechte sich der große Haufen anmaaßt, wie z. B. in Deutschland die sogenannten Gilden thun, deste

desto weniger haben die Patricier. Eine gehäßige Sclaverey ist deßwegen von der unbedingten Herrschaft des aristokratischen Senats nicht zu fürchten, weil der Wille einer solchen großen Gesellschaft nicht durch die Leidenschaft, sondern bloß durch Vernunft bestimt werden kann; indem die Menschen nur durch schlechte Neigungen zu verschiedenen Meynungen geleitet werden, Einstimmigkeit hingegen dann zu erwarten ist, wenn sie nach dem Guten streben, oder was zum mindesten den Schein des Guten hat.

Um die Fundamente, worauf sich der höchste Wille und die Macht des aristokratischen Senats stützen müssen, festzusetzen, komt es hauptsächlich auf die Bestimmung der Fundamente des Friedens an, die gar nicht mit denen der monarchischen Verfassung dieselben sind. Lassen sich hier, wenn auch andere, doch solche Fundamente angeben, die denen der monarchischen Verfassung am Werthe gleich sind; so werden ohne Zweifel alle Ursachen zu Empörungen wegfallen, und die Aristokratie wird nicht allein eben so sicher, wie die Monarchie, sondern noch um so sicherer und vorzüglicher seyn, als sie mehr als die Monarchie ohne Nachtheil des Friedens und der Freyheit sich der absoluten Herrschaft nähert; denn je größer das Recht der höchsten Gewalt ist, desto mehr harmonirt die Form der Statsverfassung mit den Foderungen der Vernunft, und desto tauglicher ist sie folglich zur Erhaltung des Friedens und der Freyheit.

Ich will hier wiederum einige Bedingungen auszeichnen, die Spinoza für die beste aristokratische Verfassung vorschlägt:

I. Die Hauptstadt des Reichs muß am meisten befestigt werden, und außerdem diejenigen Städte,

Digitized by Google

die an den Grenzen des Reichs liegen. Die Hauptstadt, in welcher der Sitz der höchsten Gewalt ist, muß mächtiger als alle übrigen seyn.

II. Da es in der Aristokratie nicht sowohl auf Gleichheit aller Bürger, als vielmehr nur der Patricier ankomt, und die Macht der Patricier größer ist, als die des Pöbels; so gehört es auch nicht zu den Grundeinrichtungen der Aristokratie, daß der Wehrstand aus keinen andern, als aus Bürgern bestehen dürfe. Niemand aber darf unter die Patricier aufgenommen werden, der nicht in den zum Kriege erfoderlichen Kentnissen und Uebungen unterrichtet ist. Daß die Unterthanen in der Aristokratie gar nicht zum Wehrstande gebraucht werden dürfen, wie Einige wollen, ist ungegründet. Nicht nur geht der Sold, der den Ausländern bezahlt wird, großentheils für den Stat verloren, anstatt daß das Geld im Lande bleibt, wenn Unterthanen Kriegsdienste thun, und dafür besoldet werden; sondern auch die Macht des Stats wird dadurch geschwächt, weil die Ausländer nie den Stat so tapfer vertheidigen werden, als die Bürger, die für ihren eigenen Heerd und Altar fechten. Auch irren diejenigen, welche behaupten, daß die Offiziere und Feldherrn lediglich aus den Patriciern gewählt werden müßten; dadurch wird den Kriegern alle Hoffnung der Ehre und des Ruhmes benommen, die ein so mächtiger Sporn zur Tapferkeit ist. Den Patriciern muß aber das Recht zustehn, ausländische Soldaten zu werben; entweder wenn es die Nothdurft mit sich bringt zur Vertheidigung des Stats gegen äußere Feinde, oder zur Unterdrückung von Empörungen. Die gesetzliche Anordnung des Gegentheils würde der höchsten Gewalt der Patricier widerstreiten. Nothwendig aber ist,

ist, wie in der Monarchie, so auch vorzüglich in der Aristokratie, den obersten Feldherrn im Kriege aus den Patriciern, und bloß auf Ein Jahr zu wählen, und zwar so, daß derselbe in der Folge nie wieder den Oberbefehl erhalten kann. Denn obgleich es viel leichter ist, die höchste Gewalt von einem Individuum auf ein anderes zu übertragen, als von einem freyen zahlreichen Senate auf ein Individuum; so geschieht es doch häufig, daß die Patricier von einem Feldherrn unterjocht werden, und zwar zum desto größern Schaden des Stats, indem durch die Absetzung des Monarchen keine Aenderung der Verfassung, sondern nur der Person des Regenten gemacht wird, wie in jenem Falle. Die traurigsten Beyspiele hievon gewährt die Römische Geschichte. Uebrigens tritt der Grund, warum in der Monarchie die Soldaten keine Besoldung empfangen sollen, in der Aristokratie nicht ein. Da der große Haufen des Volks hier kein Stimmrecht in öffentlichen Angelegenheiten des Stats hat, so ist er wie die Fremden zu betrachten, und kann daher auch nicht unter unvortheilhafteren Bedingungen, als diese, Kriegsdienste leisten.

III. Aus eben der Ursache, weil alle Bürger außer den Patriciern Fremde sind, können die liegenden Gründe, wie Häuser, Aecker, u. d. gl. nicht ohne Gefahr des ganzen Stats ein Eigenthum dieses bleiben, und den Bürgern gegen eine jährliche Abgabe bloß verpachtet werden, was eine Bedingung der monarchischen Verfassung war. Denn wenn die Unterthanen in der Aristokratie gar kein Eigenthum am Statsgütere haben, so könten sie leicht bey unglücklichen Verhältnissen des Stats auswandern und ihre beweglichen Güter anders wohin bringen. Die liegenden Gründe

müssen also den Unterthanen nicht verpachtet, sondern verkauft werden, jedoch unter der Bedingung, daß auch von dem jährlichen Ertrage etwas an den Stat entrichtet wird, wie z. B. in Holland.

Spinoza thut nun mehrere Vorschläge, wie die nöthige Zahl der Optimaten zu erhalten sey, damit die Aristokratie nicht in Oligarchie ausarte; und wie zu bewirken sey, daß jene Zahl nach Maaßgabe der Erweiterung des Reichs auch zunehme; wie die Gleichheit unter den Patriciern so viel als möglich zu erhalten sey; wie die Statsgeschäffte im Reichssenate und in den obern Collegien am meisten beschleunigt werden können; wie dafür zu sorgen sey, daß die Macht des Senats und der Patricier größer bleibe, als die des Volks, ohne daß sie doch dem letztern zum Drucke gereiche.

IV. Der erste Punct ist mit den meisten Schwierigkeiten verbunden, und hieraus ist zu erklären, daß der Geschichte gemäß fast alle demokratische Staten nach und nach in aristokratische, und diese in monarchische verwandelt wurden. Die Menschen sind von Natur feindselig gegen einander, und wenn sie auch durch Gesetze gefesselt werden, behalten sie doch immer diesen ihren natürlichen Charakter. Jeder strebt nach der Herrschaft, und sucht den andern zu unterjochen. Vor allem andern, um jenen Schwierigkeiten zu begegnen, muß das Verhältniß der Zahl der Patricier zur übrigen Volksmenge genau bestimt werden. Spinoza nimt das Verhältniß an ohngefähr wie 1 zu 50. Die Patricier müssen an jedem Orte nur aus gewissen Familien gewählt werden. Inzwischen ist es nachtheilig, dieses zu einem förmlichen Gesetze zu machen, sowohl weil Familien oft aussterben, und die

aus-

Digitized by Google

ausgeschlossenen allemal dadurch entehrt werden, als auch weil es sich nicht mit der Form der Statsverfassung verträgt, daß die Patricierwürde erblich sey. Auf der andern Seite ist unmöglich und sogar ungereimt, verhüten zu wollen, daß die Patricier ihre Söhne oder Verwandten wählen, und sonach das Recht der Regierung bey gewissen Familien bleibe. Nur müssen sie nicht das förmliche ausschließliche Recht dazu bekommen.

V. Das Geschäfft des Senats ist, Gesetze zu geben und abzuschaffen, die Statsbeamten und die Patricier zu wählen. Gewöhnlich pflegt der Senat einen Vorsteher oder Präsidenten zu ernennen, entweder auf Lebenszeit, wie den Doge zu Venedig, oder temporär, wie zu Genua. Doch geschieht dies mit so großer Vorsicht und unter so mancherley Einschränkungen, daß die Gefahr deutlich genug hervorleuchtet, welche die Sicherheit der Statsverfassung dabey läuft. In der That ist nicht zu bezweifeln, daß die aristokratische Verfassung sich durch die Wahl eines solchen Präsidenten der monarchischen nähert. Es ist deßwegen nichts heilsamer in diesem Falle, als dem Senate ein anderes aus einigen Patriciern bestehendes Collegium beyzuordnen, das kein anderes Geschäfft hat, als die Schritte des Präsidenten des Senats und der Statsbeamten zu bewachen, und die Vergehungen derselben gegen die Gesetze und die Verfassung zu untersuchen und zu bestrafen. Die Mitglieder dieses Collegium's müssen auf Lebenszeit gewählt werden. Hätten sie ihre Würde nur auf gewisse Jahre, und könnten sie hernach noch andere Statsämter verwalten, so würde damit ihre Wirksamkeit und ihr Nutzen für den Stat vernichtet werden. Die Zahl derselben läßt sich

leicht festsetzen; sie muß sich zu den Patriciern verhalten, wie die Zahl dieser zu dem übrigen Volke. Es muß ferner den Syndicis (denn so will Spinoza die Ephoren, der Statsbeamten genannt wissen) ein Theil der Miliz zur Ausführung ihrer Beschlüsse und Maaßregeln zugegeben werden. Den Mitgliedern des Senats, den Statsbeamten und Syndicis muß kein eigentlicher Sold, aber doch ein so beträchtlicher Vortheil von ihren Stellen und Aemtern angewiesen werden, daß sie nicht ohne ihren eigenen großen Schaden den Dienst des Stats schlecht verwalten können. Die weitere Beschreibung des Spinoza von der Organisation des Senats, von der Art und den Mitteln der Besoldung sowohl der Mitglieder desselben, als der Syndics, von der Zusammenberufung des Senats, der Art der Deliberation und der Stimmengebung, von der Wahl der Richter, läßt sich nicht hier verfolgen.

VI. Besteht das Gebiet der Aristokratie aus mehrern großen Städten oder Provinzen, so muß für die Sicherheit aller auf gleiche Weise gesorgt werden, und sie müssen in einem solchen Verhältnisse zu einander seyn, daß keine für sich subsistiren, und ohne Nachtheil des ganzen Stats von den übrigen abfallen kann. Ist die innere Verbindung der Bestandtheile des Stats nicht so, so kann er sich weder erhalten, noch andern furchtbar seyn, sondern er ist von andern abhängig. Das Verhältniß der Zahl der Patricier zur Volksmenge bleibt hier dasselbe; aber in Ansehung des obersten Senats muß eine andere Einrichtung getroffen werden. Wird eine Stadt ausschließlich zum Versamlungsorte des Senats bestimt, so würde diese dadurch in der That das Haupt der übrigen werden.

Der

Der Sitz des Senats muß also entweder in den Städten abwechseln, oder es muß ein Ort zum Sitze des Senats gewählt werden, der nicht das Stadtrecht hat, und insofern allen gemeinschaftlich angehört, wiewohl nicht zu leugnen ist, daß dieses seine großen Schwierigkeiten hat.

Es ist hier aber noch Folgendes in Erwägung zu ziehen. Eine jede Stadt hat um so größeres Recht, als ein Individuum, als sie mächtiger als dieses ist; folglich hat auch jede Stadt so viel Recht innerhalb ihrer Mauern oder ihres Gebiets, als ihre Macht sich erstreckt. Ferner alle Städte, soweit sie Einen Stat ausmachen, dürfen nicht bloß verbündet, sondern müssen vereinigt seyn, jedoch so, daß jede Stadt desto mehr Gewalt in Beziehung auf den ganzen Stat hat, je größere Macht, als die übrigen, sie besitzt; denn wer unter ungleichen Dingen eine Gleichheit zu bewirken sucht, strebt nach einer Ungereimtheit. Die einzelnen Bürger werden zwar freylich für einander gleich gehalten, weil die Macht eines Jeden in Vergleichung mit der Macht des ganzen Stats von gar keinem Belange ist. Hingegen die Macht einer Stadt drückt schon einen großen Theil der Macht des ganzen Stats aus, und zwar einen desto größern, je größer die Stadt selbst ist; daher keinesweges alle Städte für gleich gelten können. So wie die Macht einer jeden, so muß auch das Recht derselben nach ihrer Größe geschätzt werden, und das Band, das sie alle zu Einem State verknüpft, sind der Senat und der Justizhof. Es muß demnach gezeigt werden, wie die Verbindung so einzurichten sey, daß jede Stadt, so viel wie möglich, ihr eigenthümliches Recht behalte.

Hierzu wird insbesondre erfodert, daß die Patricier jeder Stadt, deren nach Verhältniß der Größe

Digitized by Google

derselben mehr oder weniger seyn müssen, die höchste Gewalt über ihre Stadt haben, und aus ihnen ein Ausschuß (Senat) gebildet werde, dem das Recht zukomt, die Städte zu befestigen, zu erweitern, Abgaben aufzulegen, Privatgesetze zu geben und abzuschaffen, und überhaupt alles zu thun, was sie zur Erhaltung und zum Flore der Stadt gut und nöthig finden. Zur Verwaltung aber der gemeinen Angelegenheiten des ganzen Stats muß der oberste Senat, wie vorher erörtert ist, gewählt und organisirt werden. Der Unterschied zwischen diesem und jenen Ausschüssen der einzelnen Städte liegt denn darin, daß der oberste Senat die Gewalt hat, die Streitigkeiten zu untersuchen und zu schlichten, die zwischen den Städten entstehen können.

Es darf bey einer aristokratischen Verfassung dieser Art der oberste Senat nicht anders zusammen berufen werden, als wenn es nöthig ist, die Statsverfassung selbst zu verbessern, oder in irgend einer schwierigen Angelegenheit, wenn die einzelnen Ausschüsse jeder für sich nicht abhelfen können, oder bey unter den Communen obwaltenden Zwistigkeiten. Spinoza setzt das Verhältniß des obersten Senats, und die Art des Verfahrens desselben in Beziehung auf die einzelnen Ausschüsse, noch genauer aus einander. Aus dieser Erörterung will ich nur noch bemerken, daß er die Wahl der Offiziere und der Feldherrn, nach Maasgabe der Truppenzahl, welche jede Commune im Falle eines Krieges in's Feld stellt, den Patriciern der Communen einräumt. Auch darf der oberste Senat nicht unmittelbar den Unterthanen Abgaben auflegen; sondern zur Aufbringung der Kosten, welche den Beschlüssen des obersten Senats gemäß für die öffentlichen

Be-

Bedürfnisse nöthig sind, werden die Städte im Ganzen von dem Senate geschätzt, so daß jede Stadt nach Verhältniß ihrer Größe einen größern oder geringern Theil des erfoderlichen Aufwandes über sich nimt, welchen Antheil die Patricier jeder Stadt von ihren Bürgern auf die ihnen beliebige Weise erheben, sey es nun durch Beysteuern, oder durch Abgaben, Zölle u. dgl. Sollten die Städte des Reichs theils Seestädte, theils Landstädte seyn, so muß noch auf besondere Mittel und Einrichtungen gedacht werden, wie diese ihrem gegenseitigen Verhältnisse gemäß zum gemeinschaftlichen Zwecke des Ganzen zu vereinigen sind. In Ansehung der Ausschüsse der einzelnen Communen und ihres Verfahrens bey Verwaltung ihrer Angelegenheiten erinnert Spinoza, daß, wenn die Zahl der Mitglieder der Ausschüsse sehr klein ist, die Stimmen öffentlich gegeben werden müssen; was hingegen bey einem zahlreichen Ausschusse, und auch bey dem obersten Senate, der immer aus einer beträchtlichen Zahl von Mitgliedern besteht, nicht nöthig ist. In dem leztern Falle läßt sich nicht errathen, welches Mitglied so oder anders gestimt habe; wohl aber in dem erstern; daher das geheime Votiren hier unnüz und auch nachtheilig ist.

VII. Was die abhängigen Communen der Republik betrifft, so müssen sie, wenn sie innerhalb des Statsgebietes selbst liegen, als Theile der benachbarten freyen und unabhängigen Städte angesehen werden, und stehn folglich auch unmittelbar unter der Regierung dieser. Der Grund hiervon ist, daß die Patricier bey der aristokratischen Verfassung, welche gegenwärtig charakterisirt wird, nicht von dem obersten Senate, sondern von dem besondern Ausschusse jeder

Com-

Digitized by Google

Commune gewählt werden, und deren sind in jeder Stadt nach Verhältniß der Zahl der Einwohner innerhalb den Grenzen der Jurisdiction derselben mehr oder weniger. Daher muß die abhängige Volksmenge zum Census der unabhängigen gerechnet werden, und der Direction dieser unterworfen seyn. Hingegen die im Kriege eroberten Städte und Provinzen, oder die Zugewandten, sind entweder Bundesgenossen des Stats, oder es müssen freye Colonien dahin geschikt und die vorigen Einwohner anderswohin versetzt, oder diese müssen ganz vertilgt werden.

Die Form der bisher beschriebenen aristokratischen Verfassung zieht Spinoza der erstern, wo Alles auf Einer Hauptstadt beruht, mit Recht vor. Die Patricier einer jeden Stadt werden allemal, wie es die menschliche Natur mit sich bringt, ihre Rechte sowohl in der Stadt, als im obersten Senate, zu behaupten und zu vergrößern trachten; sie werden sich also aus allen Kräften bemühen, die Volksmenge zu gewinnen, die Bürgerzahl zu vergrößern, überhaupt wohlthätig zu regieren, um den Flor ihrer Commune zu befördern, dadurch ihre eigene Zahl zu vermehren, und sich bedeutendern Einfluß im obersten Senate zu verschaffen. Je höher die Zahl der Bürger einer Commune steigt, desto mehr Patricier müssen aus derselben gewählt werden, und desto mehr Mitglieder sendet diese Commune in den obersten Senat. Daß die Städte, wenn jede auf ihr eigenes Interesse denkt, und die übrigen beneidet, häufige Zänkereyen und Zwistigkeiten haben werden, ist hier nicht nachtheilig. Freylich geht, wie sich Spinoza ausdrückt, Saguntß verloren, während die Römer die Zeit mit Berathschlagung verlieren; wenn aber auf der anderen Seite Wenige Alles

Digitized by Google

les nach ihrer Willkühr und Laune entscheiden, so wird die Freyheit, dies höchste gemeinschaftliche Gut der Bürger, vernichtet. Denn der Verstand der Menschen ist zu schwach, um Alles gleich auf den ersten Blick zu ergründen; aber durch Rathschlagen, Debattiren, wird er geschärft, und indem man allerley Mittel und Wege versucht oder prüft, findet man endlich, was man wünscht, was Alle billigen, und woran vorher Niemand gedacht hatte.

Auch hat die letztere aristokratische Form noch einen andern Vorzug vor der ersten, daß in jener nicht nöthig ist, eine plötzliche Unterdrückung des obersten Senats zu verhüten, weil für die Zusammenberufung desselben keine bestimte Zeit und kein bestimter Ort angesetzt sind. Die mächtigen Bürger ferner sind bey jener aristokratischen Verfassung weniger zu fürchten. Da, wo mehrere Communen der Unabhängigkeit genießen, ist es für den, der nach der obersten Herrschaft strebt, nicht hinreichend, eine oder die andere Stadt einzunehmen, um die Gewalt über die übrigen zu erlangen. Endlich ist die Freyheit bey jener aristokratischen Verfassung Mehrern gemeinschaftlich. Denn wo eine einzige Stadt regiert, wird für das Wohl der übrigen nur insoferne gesorgt, als es dem Interesse jener zuträglich ist.

VIII. Spinoza untersucht nun die Ursachen, welche eine Revolution in der Aristokratie, oder eine gänzliche Auflösung derselben herbeyführen können: Eine Hauptursache, die schon Machiavell scharfsinnig bemerkt hat, ist, daß, wie sich dem menschlichen Körper täglich etwas zugesellt, was zuweilen der Heilung bedarf, so muß es sich auch zuweilen ereignen, daß es nothwendig wird, die

Stats-

Statsverfassung auf ihr Princip, wodurch sie ursprünglich begründet wurde, zurückzuführen. Geschieht dieses nicht zur gehörigen Zeit, so werden die Gebrechen der Verfassung unheilbar, und können nicht anders, als zugleich mit dieser selbst ausgerottet werden. Die Abänderung der Gebrechen der Verfassung aber kann durch Zufall bewirkt werden, oder durch die Weisheit der Gesetze, oder durch das Talent, die Einsicht, und Energie eines großen Mannes, der sich im State erhebt, und das Steuerruder desselben mit kühner und glücklicher Hand ergreift und regiert. Daß dieser Umstand von der höchsten Wichtigkeit sey, ist nicht zu bezweifeln. Denn ist hierauf nicht vorher Bedacht genommen, so kann die Verfassung sich nicht durch ihre eigene Natur und Güte, sondern lediglich durch Zufall erhalten, anstatt daß sie im entgegengesetzten Falle bloß durch ein unvermeidliches Schicksal untergehen kann. Die Wahl eines Dictators, oder zweyer, auf kurze Zeit, die das Recht hätten, das Benehmen der Senatoren und Beamten zu untersuchen, und die etwa eingeschlichenen Misbräuche in der Verwaltung des Stats abzuschaffen, ist mit zu mancherley Nachtheilen verbunden, und kann vornehmlich zu leicht die Verwandlung der Republik in eine Monarchie nach sich ziehen, als daß sie zu billigen wäre. Zweckmäßiger ist hier ein Collegium der Syndics, wie es Spinoza oben vorgeschlagen hat. Allein auch dieses kann doch nichts weiter bewirken, als daß die Form der Statsverfassung erhalten, und die Gesetze nicht ungestraft übertreten werden; hingegen die Laster kann es nicht verhindern, welche sich durch Gesetze nicht ausrotten lassen, in welche ein müssiges Volk sehr bald verfällt, und die nicht selten den Ruin des States nach sich ziehen. Um diesen Uebeln vorzubeu-

zubeugen oder abzuhelfen, haben Einige Aufwands
und Sittengesetze vorgeschlagen; wiewohl vergeblich.
Gesetze, die ohne Beleidigung eines Andern übertre-
ten werden können, werden verspottet, und statt die
Begierden und Lüste zu zügeln, bestärken sie dieselben
vielmehr; nam nitimur in vetitum semper, cupi-
musque negata. Auch fehlt es müssigen Menschen nicht
an Geschiklichkeit, die Gesetze über Dinge, die nicht
schlechthin verboten werden können, zu eludiren, wie
z. B. bey Gastmälern, Spielen, Putz in Kleidun-
gen, bey denen Uebermaaß und Ausschweifung nach
den Glücksumständen eines Jeden geschätzt werden müs-
sen, und sich also nicht durch ein allgemeines Gesetz
bestimmen lassen. Dergleichen Uebel des Friedens
und der Musse bey einem Volke müssen demnach nie-
mals directe, sondern indirect gehindert werden; in-
dem man die Anlage der Statsverfassung so einrich-
tet, nicht daß die Meisten weise zu leben trachten;
denn dies ist unmöglich; sondern daß sie von Affecten
geleitet werden, die dem State keinen Schaden, viel-
mehr Nutzen, bringen. Vorzüglich, meynt Spino-
za, sey darauf zu achten, daß es im State, wenn
auch keine sparsame, doch geizige Reiche gebe. Wird
die Neigung zum Geize allgemein und fortdauernd,
und durch die Ehrbegierde gestärkt, so werden die
Meisten auf's eifrigste danach streben, ihr Vermögen
zu vergrößern, um Ehrenstellen zu erlangen, und
Schande zu vermeiden. In den vorher beschriebenen
aristokratischen Verfassungen ist die Zahl der regieren-
den Classe so groß, daß dem größten Theile der Rei-
chen der Zugang zur Regierung und zu den mit Ehre
verbundenen Statsämtern offen steht. Werden fer-
ner diejenigen Patricier ausgestoßen, die mehr Schul-
den haben, als sie bezahlen können, so ist keinem

Zweif

Zweifel unterworfen, daß dieselben auf die Erhaltung ihrer Güter, so viel sie können, bedacht seyn werden. Sie werden auch niemals nach fremdem Luxus, verderblichen Moden und Gewohnheiten des Auslandes trachten, und die einheimischen verachten, sobald es gesetzlich bestimt ist, daß die Patricier sich durch eine besondere Kleidung unterscheiden u. dgl. Es können auch außerdem in jedem State zur Erhaltung der guten Sitten noch andere der Localität und dem Genius des Volks angemessene Hülfsmittel aufgefunden werden, und überhaupt muß die Regierung dahin sehen, daß die Bürger mehr freywillig, als durch die Gesetze gezwungen, ihre Pflichten erfüllen.

Sehr wahr sagt Spinoza, daß ein Stat, der bloß darauf gerichtet ist, die Unterthanen durch Furcht zu regieren, mehr ohne Laster, als tugendhaft sey. Man muß im Gegentheile die Menschen so regieren, daß sie gar nicht regiert zu werden, sondern nach ihrer eigenen Laune und Willkühr zu leben wähnen; daß lediglich die Liebe zur Freyheit, die Begierde nach Erweiterung ihres Vermögens, und die Hoffnung, Ehrenstellen zu erlangen, sie in den Schranken der Gesetze erhalten. Uebrigens erklärt er Triumpfe, Erhebung in den Adelsstand, Orden, und andere Anreizungen zum Verdienste mehr für Zeichen der Sclaverey, als der Freyheit; denn nur Sclaven, nicht freyen Menschen, werden Belohnungen für ihre Tugenden zuerkannt. Freylich werden die Menschen gar sehr durch solche Belohnungen gereizt; aber wenn diese auch anfangs nur wahrhaft großen und verdienten Männern zu Theile werden, so werden sie doch gewöhnlich in der Folge auch unverdienten, die sich durch nichts als ihren Reichthum empfehlen, zugewandt, und dadurch

durch verlieren sie in dem Urtheile edlerer Menschen allen ihren Werth. Auch glauben diejenigen, die sich auf geehrte Ahnen, Triumpfe ihrer Vorfahren u. dgl. berufen können, daß ihnen Unrecht geschehe, wenn sie nicht den Uebrigen vorgezogen werden. Endlich ist gewiß, daß die Gleichheit, mit deren Aufhebung auch die gemeinschaftliche Freyheit zu Grunde geht, auf keine Weise erhalten werden könne, sobald einem durch Verdienste ausgezeichneten Manne besondere Ehre öffentlich zuerkant wird.

Spinoza wendet nun die bisherigen Bemerkungen an, um die Frage zu entscheiden, ob die von ihm geschilderten Statsverfassungen durch ihre eigene Schuld zerstört werden können? Kann überhaupt irgend eine Statsverfassung von ewiger Dauer seyn, so wird es nothwendig diejenige seyn, wo die einmal bestimten Gesetze und Rechte unverletzt bleiben. Denn die Gesetze sind die Seele des Stats, und durch die Erhaltung jener wird auch dieser erhalten. Die Gesetze können aber ihre Herrschaft nicht behaupten, wenn sie nicht durch die Vernunft und die gemeinschaftlichen Neigungen der Bürger geschützt werden. Stützen sie sich sich bloß auf die Vernunft, so sind sie zu schwach, und verlieren leicht ihre Kraft. Sofern also gezeigt worden ist, daß die Fundamentalgesetze beyder obigen aristokratischen Verfassungen mit der Vernunft und den gemeinschaftlichen Neigungen der Bürger übereinstimmen mögen, glaubt Spinoza auch versichern zu können, daß sie von ewiger Dauer seyn, und nicht durch eigene Schuld und Mangelhaftigkeit, sondern lediglich durch ein unvermeidliches Schiksal zerstört werden können.

Der einzige Einwurf läßt sich nach seiner Meynung noch machen, daß auch die gemeinschaftlichen

Neigungen der Bürger den Stat nicht genug schützen, weil kein Affect sey, der nicht von einem stärkern oder entgegengesetzten überwunden werden könte, wie z. B. oft die Furcht vor dem Tode durch die Begierde nach fremdem Eigenthume überwunden werde. Menschen, die durch Furcht geschreckt vor dem Feinde fliehen, lassen sich durch keine Furcht vor irgend einem andern Gegenstande zurückhalten; sondern stürzen sich lieber in einen Fluß, oder in's Feuer, um dem Schwerdte ihrer Feinde zu entrinnen. So gut geordnet also auch der Stat, und so vortrefflich die Gesetze desselben bestimt seyn mögen, so werden doch wohl einmal alle Bürger in großem Bedrängnisse des Stats, wenn sie von einem panischen Schrecken ergriffen werden, bloß durch die gegenwärtige Furcht determinirt, ohne Rücksicht auf die Zukunft und die Gesetze, ihr Augenmerk auf einen berühmten Sieger richten, ihn von den Gesetzen entbinden, sein Commando verlängern, und den ganzen Stat seiner Treue mit der größten Gefahr anvertrauen: ein Umstand, der sich wirklich öfter in der Römischen Republik ereignete, und eine Ursache ihres Unterganges war.

Auf diesen Einwurf erwiedert Spinoza, daß zuvörderst in einer nach dem von ihm entworfenen Muster wohlgeordneten Statsverfassung ein solcher panischer Schrecken nicht anders als aus sehr gerechten Ursachen entstehen könne; folglich derselbe und die dadurch bewirkte Verwirrung keiner Ursache, die durch menschliche Klugheit zu vermeiden war, sich zuschreiben lasse. Hernach, meynt er, könne auch in einer solchen Republik ein einzelner Bürger sich nicht so durch den Ruhm seiner Tugenden auszeichnen, daß aller Augen auf ihn gerichtet wären. Er müsse nothwendig

wendig Nebenbuhler haben, die mit ihm wetteiferten, und denen auch mehr andere Bürger günstig seyen. Wenn also auch durch den panischen Schrecken eine momentane Verwirrung in der Republik entstände, so könne doch Niemand sich über die Gesetze erheben, und einem Individuum widerrechtlich den Oberbefehl übertragen, ohne daß sofort ein Streit unter den Mitbewerbern veranlaßt würde, dessen Schlichtung es nothwendig machte, zu den einmaligen Statuten und bewährten Gesetzen zurückzukehren, und die Angelegenheiten des Stats nach den bestehenden Gesetzen anzuordnen. Possum igitur, beschließt Spinoza diesen Abschnitt, absolute affirmare, cum imperium, quod una sola urbs, tum praecipue illud, quod plures urbes tenent, aeternum esse, sive nulla interna causa posse dissolvi, aut in aliam formam mutari.

Ich habe schon erinnert, daß der dritte Abschnitt des Tractatus politicus über die beste Einrichtung der demokratischen Statsform unvollendet vom Spinoza hinterlassen ist. Den Unterschied zwischen dieser und der aristokratischen Verfassung setzt er hauptsächlich darin, daß es in der letztern von dem Willen des obersten Senats und der freyen Wahl desselben abhängt, was für Bürger unter die Patricier aufgenommen werden sollen oder nicht, so daß keiner das Recht, in öffentlichen Angelegenheiten seine Stimme zu geben, und Statsämter zu verwalten, erblich hat, oder es für sich von Rechts wegen fodern könne, wie es hingegen in der demokratischen Verfassung der Fall ist. In der Demokratie machen alle, die von Bürgern abstammen, oder auch nur im Lande gebohren sind, oder sich um die Republik Verdienste erworben, oder aus andern legitimen Gründen das Bür-

Digitized by Google

gerrecht erworben haben, Anspruch auf das Stimmrecht in der allgemeinen Volksversammlung und auf Statsämter, und es kann ihnen, wenn sie kein Verbrechen begangen, und sich keine Infamie zugezogen haben, nicht abgesprochen werden. Würde also auch ausgemacht, daß bloß die Männer, die ein gewisses reiferes Alter erreicht haben, oder bloß die Erstgebohrnen, sofern sie nicht minderjährig sind, oder die eine gewisse Summe zur Erhaltung des Stats beytragen, das Stimmrecht im Volkssenate, und Antheil an den Statsämtern haben sollten; so würde doch die Verfassung, wenn auch der Volkssenat alsdenn aus einer geringern Zahl von Bürgern bestände, demokratisch genannt werden müssen, weil die zur Verwaltung der Statsangelegenheiten bestimten Bürger nicht, wie die Optimaten in der Aristokratie, von dem obersten Senate gewählt, sondern durch die Gesetze bestimt wären. Da hier freylich nicht die Besten (optimi), sondern diejenigen, die durch Zufall reich geworden, oder Erstgebohrne sind, zur Regierung des Stats gelangen; so scheint in dieser Hinsicht die demokratische Statsform der aristokratischen nachzustehen; sieht man inzwischen auf die Praxis, oder auf den gewöhnlichen Zustand der Menschen, so läuft es auf Eins hinaus. Denn auch der Senat in der Aristokratie wird immer diejenigen für die Optimaten halten, und folglich wählen, die reich, oder ihm verwandt, oder durch Freundschaft mit ihm verbunden sind. Wäre es zu hoffen, daß die Patricier frey von aller Privatneigung, und nur durch die Liebe zum Besten geleitet ihre Collegen wählten, so würde unstreitig keine Statsverfassung mit der aristokratischen zu vergleichen seyn; leider aber lehrt die Erfahrung hiervon gar zu sehr das Gegentheil, zumal bey Oligarchieen,

rchieen, wo der Wille der Patricier wegen des Man-
gels an Nebenbuhlern am wenigsten durch das Gesetz
gebunden ist. Hier werden die besten Männer absicht-
lich von den Patriciern entfernt gehalten, und nur
diejenigen in den Senat gewählt, die mit ihnen ein-
stimmig sind.

Von dem Stimmrechte in der Demokratie schließt Spinoza, wie billig, die Weiber, die Knechte, die Minderjährigen, und die Fremden aus. Er wirft hierbey die Frage auf, ob die Weiber von Natur, oder nach hergebrachter Einrichtung, unter der Bothmäßigkeit ihrer Männer stehn? Im letztern Falle würde kein entscheidender Grund vorhanden seyn, die Weiber von der Theilnahme an der Regierung des Stats auszuschließen. Spinoza beruft sich auf die Erfahrung, welche lehrt, daß die Ausschließung des weiblichen Geschlechts von Statsgeschäfften sich auf die Schwäche desselben gründe. Nirgends haben Weiber und Männer zugleich regiert; überall, wo beyde Geschlechter in Eintracht leben, nur die Männer allein. Die Amazonen, welche der Sage nach einst die regierende Classe gewesen seyn sollen, duldeten gar keine Männer in ihrem Gebiete, sondern erzogen bloß die Mädchen, und tödteten die Knaben, die sie gebahren. Wären die Weiber den Männern von Natur gleich, sowohl an Stärke der Seele, als am Verstande, worauf sich doch vorzüglich die menschliche Macht, und also auch das Recht stützt; so würden sich unter so vielen und so mannichfaltigen Völkern doch wohl einige finden, wo beyde Geschlechter auf gleiche Weise regierten, oder solche, wo die Männer von den Weibern regiert, und so erzogen würden, daß diese ihnen an Verstande überlegen wären. Da gleich-

Digitized by Google

wohl die Geschichte auch nicht Ein Volk der Art darstellt, so läßt sich behaupten, daß die Weiber von Natur nicht gleiches Recht mit den Männern haben, sondern hierin diesen nachstehen, also weder mit den Männern gemeinschaftlich regieren, noch diese gar beherrschen dürfen. Achten wir überdem auf die menschlichen Neigungen, daß die Männer gemeiniglich bloß aus Wohllust die Weiber lieben, und den Verstand, die Kentnisse derselben nur insoweit schätzen, als beyde mit Schönheit verbunden sind; daß sie auf die Liebe der Weiber in hohem Grade eifersüchtig sind; so läßt sich bald einsehen, daß bey einem gemeinschaftlichen Regimente von Männern und Weibern der Frieden im State schlechterdings nicht bestehen könne. Hier ist leider der Faden der weitern Untersuchung des Spinoza abgerissen.

Der Tractatus theologico politicus des Spinoza, zu dessen Charakteristik ich itzt übergehe, ist minder wichtig für die Philosophie als Wissenschaft, als für die Beurtheilung des damaligen philosophischen und religiösen Zeitgeistes überhaupt, der Denkart des Spinoza über positive Religion, namentlich die jüdische und christliche und die Erkentnißquelle beyder, endlich der Richtung, welche Spinoza der Denkart des dafür empfänglichen Theiles seiner Zeitgenossen in diesen Puncten zu geben suchte. Manche Grundsätze, Maximen und Bemerkungen, die er hier vorträgt und einschärft, gehören in unsern Tagen zu den allgemein beym vernünftigen Publicum anerkannten Wahrheiten; sie haben also gegenwärtig das Interesse der Neuheit und der Paradoxie verloren, das sie damals nothwendig haben mußten, als sie zuerst geäußert wurden. Sehr lange hat man den Tractatus

ctatus theologico politicus für ein kätzerisches, der Religion verderbliches Buch gehalten; und er hat am meisten beygetragen, den Spinoza des Atheismus verdächtig, und insbesondre bey den Theologen verhaßt zu machen. Dieser wollte indessen nichts weiter dadurch, als eine liberalere vernunftmäßigere Ansicht der Religion und der Bibel veranlassen, und zwar bey gelehrten und philosophischen Denkern; denn nur für diese ist das Buch geschrieben. Vulgus ergo et omnes, sagt er am Schlusse der Vorrede, qui cum vulgo iisdem affectibus conflictantur, ad haec legenda non invito; quin potius vellem, ut hunc librum prorsus negligant, quam eundem perverse, ut omnia solent, interpretando molesti sint, et dum sibi nihil prosunt, aliis obsint, qui liberius philosopharentur, nisi hoc unum obstaret, quod putant, rationem debere Theologiae ancillari; nam his hoc opus perquam utile fore confido.

Wie weit Spinoza über Alles, was Aberglauben heißt, erhaben war, das kann am besten seine Schilderung des Aberglaubens und der Ursachen desselben in der menschlichen Natur beweisen. Den Ursprung des Aberglaubens erklärt er vornehmlich aus der Furcht, die den Menschen antreibt, auf eine Art und von Dingen Rath und Hülfe zu suchen und zu hoffen, wie und von denen er sie sonst bey gesunder Vernunft, und im Zustande der Ruhe und des Glücks nie suchen und hoffen würde. Hierauf gründet sich also auch zuletzt aller eigentlich religiöse Aberglaube. Die Politik hat auch den religiösen Aberglauben zu ihrer Sicherheit benutzt, und mit dem Interesse einer Monarchie kann er allerdings zum großen Vortheile derselben verknüpft werden; hingegen in einem Frey-

Digitized by Google

state läßt sich nichts Zweckwidrigeres und Heilloseres erdenken und versuchen, als den Glauben des Volks gesetzlich an religiöse Meynungen zu binden, und die Freyheit des Urtheils gewaltsam durch Vorurtheile zu unterdrücken oder einzuschränken. Alle Empörungen und Kriege, die unter dem Vorwande der Religion entstehn und geführt werden, haben darin ihren Grund, daß man Gesetze über Gegenstände der Speculation giebt, und Meynungen als Verbrechen betrachtet und verdammt, deren Anhänger und Vertheidiger nicht der öffentlichen Wohlfarth, sondern dem Hasse und der Grausamkeit ihrer Gegner aufgeopfert werden. Wären vor der Gewalt des Stats nur Handlungen gegen die Gesetze straffällig, und die Meynungen frey; so würden unter keinem Vorwande des Rechts Empörungen der Religion wegen entstehn können, und religiöse Streitigkeiten würden nicht in bürgerliche Kriege ausarten. Spinoza rühmt, daß er in einem Freystate wohne, ubi unicuique judicandi libertas integra, et Deum ex suo ingenio colere conceditur, et ubi nihil libertate carius nec dulcius habetur, und eben diese seine Lage, fügt er hinzu, bewege ihn ausführlich darzuthun, was der Hauptzweck des Tractatus theologico politicus ist, daß jene Freyheit nicht nur unbeschadet der religiösen Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens eingeräumt werden könne; sondern daß sie sogar nur mit Verlust der wahren Frömmigkeit und des bürgerlichen Friedens aufgehoben werde.

Für diesen Zweck schien es ihm nun hauptsächlich nöthig, die bedeutendsten Vorurtheile in Ansehung der Religion, oder, wie er sich ausdrückt, die Spuren der alten Sclaverey, aufzudecken; dann das Vorurtheil

im

in Ansehung der Rechte der höchsten Gewalt im State über Religionssachen zu widerlegen. Er äußert seine Verwunderung, daß die Bekenner des Christenthums, die sich vor allen durch Nächstenliebe, Friedfertigkeit, Enthaltsamkeit, überhaupt durch Rechtschaffenheit unterscheiden sollten, gerade am heftigsten und gehässigsten mit einander streiten, so daß man sie eher hieraus, als aus jenen Tugenden für Christen erkennen sollte. Im Ganzen ist es längst dahin gediehen, daß man Christen, Mohammedaner, Juden und Heyden nur an ihrem Aeußern und ihren gottesdienstlichen Gebräuchen, nicht an der moralischen Lebensweise sondern kann; denn alle führen in moralischem Betrachte dasselbe Leben. Die Ursache dieses Uebels glaubt Spinoza darin anzutreffen, daß der religiöse Misbrauch eingerissen ist, die geistlichen Würden und Aemter als Mittel zur Ehre, zum Reichthume und Genusse anzusehen; daher oft die schlechtesten Menschen sich zu diesen Aemtern hinzudrängten, die Liebe zur Erhaltung und Verbreitung der göttlichen Religion in schändliche Habsucht und Ehrgeiz, und so der Tempel Gottes in eine Schaubühne verwandelt wurde, wo man nicht Lehrer der Religion hört, sondern Redner, die mit einander wetteifern, den Beyfall der Menge zu gewinnen, die Andersdenkenden öffentlich zu schelten und zu tadeln, und dadurch große Zänkereyen, Neid, Haß, die keine Zeit nachher wieder tilgen kann, zu erwecken. Ferner von der alten Religion ist nichts übrig geblieben, als der äußere Cultus, durch welchen das Volk mehr der Gottheit zu schmeicheln, als sie anzubeten scheint. Der Glauben ist nichts anders geworden, als blinde Leichtgläubigkeit und Vorurtheile, und noch dazu was für Vorurtheile? Solche, welche die Menschen vom Range vernünftiger Wesen zu Thieren her-

abwürdigen, die es verhindern, daß die Menschen ihre freye Vernunft brauchen, um das Wahre von dem Falschen zu unterscheiden, und die absichtlich erdacht zu seyn scheinen, um das Licht der Vernunft ganz auszulöschen. Da also das Licht der Vernunft von Vielen nicht bloß verachtet, sondern sogar als eine Quelle der Gottlosigkeit verdamt wird; da man menschliche Erdichtungen für göttliche Offenbarungen hält, den Glauben mit blinder Leichtgläubigkeit verwechselt, und die Streitigkeiten der Theologen und Philosophen mit der höchsten gegenseitigen Erbitterung der Gemüther geführt werden; so glaubte Spinoza hier sowohl selbst zu einer beruhigenden Aufklärung zu gelangen; als auch andere dazu hinzuleiten, wenn er die Beschaffenheit der heiligen Schrift, die Möglichkeit, den Grund und die Art und Weise der göttlichen Offenbarung durch die Propheten, die Ursachen des Vorzugs der Hebräer in diesem Stücke, das Verhältniß der geoffenbarten Religion zur Vernunft, endlich die Gewalt des Staats in geistlichen Dingen genauer in Erwägung zöge. Seine Hauptideen will ich kurz ausheben.

Der Mensch kann eigentlich Alles, was er durch das natürliche Licht der Vernunft erkennt, eine göttliche Offenbarung (prophetiam) nennen; denn alle Erkentniß hängt allein von der Erkentniß Gottes und dessen ewigen Rathschlüssen ab. Weil inzwischen die natürliche Erkentniß auf Gründen beruht, die allen Menschen gemein sind, so wird sie von dem grossen Haufen nicht geachtet, und wenn dieser von göttlicher Offenbarung redet, so bezieht er dieselbe auf eine Erkentniß, die er durch bloße Vernunft nicht zu erlangen vermöchte. Die göttliche Offenbarung kann von

der natürlichen Erkentniß nicht anders verschieden seyn, als daß sie über die Grenzen dieser hinausgeht, und in den Gesetzen der menschlichen Natur an und für sich betrachtet ihren Grund nicht haben kann; in Ansehung der Gewißheit aber, und der Quelle, woraus sie fließt, nehmlich der Gottheit, steht die natürliche Erkentniß der prophetischen nicht im geringsten nach.

Da die göttliche Offenbarung nicht in der menschlichen Natur gegründet seyn soll, so müßte sie durch andere Mittel den Menschen zu Theile werden. Diese lassen sich aber nur aus der heiligen Schrift kennen lernen, und hier erfahren wir, daß Alles, was Gott den Propheten geoffenbart haben soll, ihnen durch Worte, oder Zeichen, oder durch beyde, geoffenbart wurde, und daß die Worte und Zeichen entweder wirklich und außerhalb der Einbildung des Propheten, der sie hörte oder sah, existirten, oder daß sie eingebildet waren, weil die Einbildung des Propheten auch im Wachen so disponirt war, daß er gewisse Worte und Zeichen deutlich zu vernehmen wähnte. Spinoza behauptet nun, daß die Propheten bloß mittelst der Einbildung die angeblichen Offenbarungen Gottes hätten empfangen können, und daß nicht eine größere Vollkommenheit des Geistes, sondern nur eine lebhaftere Einbildungskraft zur Weissagung nöthig gewesen sey. Nur vom Christus giebt er zu, daß der Geist desselben unmittelbar mit dem Geiste Gottes in Verbindung habe stehen können. Er läßt dies jedoch schlechthin unentschieden, weil er es nicht begreife. Aber auch die Ursache, wodurch die Phantasie der Propheten exaltirt wurde, ist ihm unerklärlich. Zu sagen, daß es durch die Allmacht Gottes geschehen sey, nennt er Geschwätz; es heißt dieses, durch

durch einen transscendentalen Ausdruck die Form eines individuellen Gegenstandes erklären wollen; denn Alles geschieht durch Gottes Allmacht. Ja da die Macht der Natur keine andere als die Macht Gottes selbst ist, so ist gewiß, daß wir die Macht Gottes insofern nicht kennen, als uns die natürlichen Ursachen der Dinge unbekant sind; und es ist demnach ungereimt, sich auf die Macht Gottes zu berufen, wenn wir von der natürlichen Ursache eines Dinges d. i. von eben jener Macht Gottes selbst nichts wissen. Man bemerkt wohl deutlich genug, daß Spinoza die Möglichkeit einer göttlichen Offenbarung außerhalb der Vernunft leugnete, wenn er sie auch den Worten nach zugestand.

Nach diesen Erörterungen die Möglichkeit und Gründe der göttlichen Offenbarung überhaupt betreffend, verweilt Spinoza bey einer Untersuchung des Charakters der Propheten, so weit dieser in unsern heiligen Büchern dargelegt ist. Er zieht das Resultat, daß die Autorität der Propheten nur in denjenigen Dingen Gewicht habe, welche das gemeine menschliche Leben und die wahre moralische Tugend angehen; daß aber ihre übrigen Meynungen und Vorstellungsarten von keinem Interesse für uns seyn können. Die Frage: warum Gott die Hebräer zu seinem Lieblingsvolke, dem er seine Offenbarung mittheilte, erkohren habe? beantwortet er folgendermaßen: Die Auswahl der Hebräer bedeutet nichts weiter, als daß Gott ihnen eine gewisse Gegend der Erde anwies, wo sie sicher und bequem leben konten. Die von Gott dem Moses geoffenbarten Gesetze bezogen sich lediglich auf den Hebräischen Stat, und sind deßhalb für kein anderweitiges Volk verbindlich; sie waren es sogar für die He-

Digitized by Google

ftäer nur, so lange ihre besondere Reichsverfassung dauerte.

Um zu entscheiden, ob sich aus der heiligen Schrift die natürliche Verderbtheit des menschlichen Verstandes rweisen lasse, forschte Spinoza nach, inwiefern die katholische Religion, oder das durch die Propheen und Apostel dem ganzen menschlichen Geschlechte geoffenbarte Gesetz, ein anderes sey, als das, was auch die natürliche Vernunft lehrt? Ferner ob sich wirkich Wunder gegen den Lauf der Natur zugetragen hätten, und wiefern sie das Daseyn Gottes und die Vorehung gewisser und deutlicher lehrten, als die Dinge, welche wir deutlich und bestimt aus ihren ersten Ursahen erkennen? Spinoza äußert, daß er in der heiigen Schrift keine ausdrückliche Lehre gefunden habe, die nicht mit der Vernunft übereinstimte, oder ihr widerspräche; daß die Propheten nichts anders vorgetragen hätten, als sehr einfache für Jedermann eicht faßliche Begriffe, und zwar in einem solchen Style und mit solchen Gründen, wodurch die Gemüher des großen Haufens am ersten zur Verehrung Gotes bewogen werden konten. Er folgerte hieraus zuleich, daß die heilige Schrift der Vernunft ihre unedingte Freyheit lasse, und mit der Philosophie gar ichts zu thun habe.

Damit er dies noch überzeugender darthäte, vereitete sich Spinoza über die Art, wie die heilige Schrift ausgelegt werden müsse. Die Erkentniß ihres Inhalts müsse nur aus ihr selbst, nicht aus dem, as wir durch Vernunft einsehen, erworben werden. r beschwert sich über das Vorurtheil, nach welchem er große Haufen mehr die Bücher der Schrift, als s Wort Gottes selbst verehre. Das geoffenbarte Wort

Digitized by Google

Wort Gottes bestehe gar nicht in einer gewissen Zahl von Büchern, sondern in Lehren des göttlichen Geistes, die den Propheten geoffenbart seyn, und die dahinaus laufen, daß man Gotte mit reinem Herzen dienen, und Liebe und Gerechtigkeit üben solle. Diese Lehren werden in der Schrift nach der Fassungskraft und den Meynungen derer eingeschärft, welche die Propheten und Apostel im Worte Gottes zu unterrichten pflegten; welches sie darum Wort Gottes nannten, damit es die Menschen ohne allen Widerspruch und aufrichtig annehmen möchten.

Was die Principien des Glaubens betrifft, so behauptet Spinoza, daß das Object der geoffenbarten Erkentniß nichts anders, als der Gehorsam sey, und folglich die natürliche Erkentniß ein von jener ganz verschiedenes Object, ganz verschiedene Principien und Mittel habe; die eine also, wie die andere, ihre Unabhängigkeit fodern, und keine der andern zu dienen nöthig habe. Da ferner die Denkart der Menschen so äußerst mannichfaltig ist, der Eine sich eher bey diesen, der Andere bey entgegengesetzten Meynungen beruhigt, und was dem Einen religiöse Gefühle erweckt, den Andern zum Lachen bewegt; so ergiebt sich auch hieraus, daß einem Jeden die Freyheit zu urtheilen und die Principien des Glaubens nach seiner Denk- und Sinnesart anzunehmen und auszulegen, überlassen bleiben müsse. Ob der Glauben eines Jeden fromm oder gottlos sey, kann nur aus seinen Werken erhellen. Uebrigens werden bey der religiösen Denk-Freyheit Alle mit aufrichtigem und freyem Herzen Gotte gehorchen können, und bloß die Gerechtigkeit und Liebe werden für Alle einen Werth haben.

Nach-

Digitized by Google

Nachdem Spinoza gezeigt hat, daß sich die religiöse Freyheit mit den Aussprüchen der heil. Schrift sehr wohl vertrage, schreitet er zum Beweise seines Hauptsatzes fort, daß eben jene Freyheit den Bürgern ohne allen zu befürchtenden Nachtheil des Stats und der höchsten Gewalt in demselben eingeräumt, hingegen ihnen ohne große Gefahr für den Frieden und die Ruhe des Stats nicht entrissen werden könne. Das Naturrecht eines Jeden erstreckt sich nach Spinoza's schon oben erwähnten Grundsätzen soweit, wie sich sein Trieb und Vermögen erstrecken. Niemand ist von Natur verbunden, nach der Denkart und dem Willen eines Andern zu leben, sondern ist selbst unabhängiger Herr und Richter seiner Meynungen und Handlungen. Dieses Recht giebt Niemand auf, außer derjenige, welcher das Vermögen sich zu vertheidigen auf einen Andern überträgt. Wenn nun aber nothwendig derjenige dieses natürliche Recht unbedingt behält, auf welchen ein Jeder sein Recht nach eigner Einsicht zu leben und sein Vermögen der Selbstvertheidigung übertragen hat; so fließt hieraus, daß die Inhaber der höchsten Gewalt im State ein Recht auf Alles haben, was sie zu thun vermögen, daß sie die einzigen Richter des Rechts und der Freyheit, und die Uebrigen durchaus und in Allem nach ihrem Willen zu handeln verbunden sind. Sofern gleichwohl Niemand sich des Vermögens der Selbstvertheidigung so entäußern kann, daß er aufhört, ein Mensch zu seyn; so fließt hieraus auch wiederum, daß sich Niemand seines natürlichen Rechtes ganz entäußern könne; sondern daß die Unterthanen immer einige Freyheit quasi jure naturae behalten, die ihnen ohne große Gefahr für den Stat nicht entzogen werden kann, die ihnen also auch entweder stillschweigend eingeräumt, oder durch Vertrag mit

der

der höchsten Statsgewalt förmlich zugestanden wird. Spinoza legt übrigens auch dem weltlichen Regenten das Recht bey in geistlichen Angelegenheiten, wie in weltlichen, zu entscheiden, und zu bestimmen, was recht oder unrecht, fromm oder gottlos sey. Dieses Recht werden sie auch sicher bewahren, wenn sie nur einem Jeden die Freyheit lassen zu denken, was er will, und seine Meynungen laut zu äußern. Die Religion, welche der Stat festsetzt, gehört zur äußerlichen bürgerlichen Ordnung, wobey das innere Urtheil der Vernunft und auch die öffentliche Bekanntmachung desselben ganz unbeschränkt bleiben.

Auch der Tractatus de intellectus emendatione, der in den nachgelassenen Werken des Spinoza steht, ist unvollendet. "Nachdem mich die Erfahrung gelehrt hatte, sagt er, daß Alles, was uns im gemeinen Leben häufig zu begegnen pflegt, eitel und verächtlich sey; daß die Dinge, vor welchen ich mich fürchtete, an sich weder gut noch böse sind, außer soweit sie das Gemüth afficiren, beschloß ich endlich zu untersuchen, ob es Etwas gäbe, das wahrhaft gut sey, das sich dem Menschen mittheile, und für sich allein mit Ausschließung alles Uebrigen den Geist anzöge: kurz ob es Etwas gäbe, durch dessen Entdeckung ich des höchsten und dauerndsten Vergnügens auf immer genießen könnte. Ich erinnere absichtlich, daß ich endlich diese Untersuchung beschloß; denn beym ersten Blicke schien es mir thöricht, wegen eines damals noch ungewissen Gegenstandes einen gewissen verlieren zu wollen; ich sah die Vortheile, die durch Ehre und Reichthum gewonnen werden, und daß ich mich enthalten müsse, ihnen nachzustreben, wenn ich ernstlich nach einem andern neuen Ziele ringen wollte, daß ich

also,

Digitized by Google

lso, wäre in jenen die höchste Glückseligkeit enthal=
en, dieser entbehren müßte; wäre diese hingegen nicht
adurch zu erlangen, so würde ich sie ebenfalls verlie=
en, indem ich nach jenen scheinbaren Gütern haschte.
ich überdachte, ob es nicht möglich sey, wenigstens
ur Gewißheit hierin zu kommen, ohne daß ich meinen
ewöhnlichen Lebensplan änderte, wie ich oft vergeb=
ch versucht hatte. Die Dinge, welche gemeiniglich
ie Menschen am meisten beschäfftigen, und von ihnen
ir die höchsten Güter gehalten werden, lassen sich auf
reyerley zurückführen, Reichthum, Ehre, und Sin=
enlust, die das Gemüth so zerstreuen, daß es gar
icht auf die Erwerbung irgend eines andern Gutes
enken kann. Gleichwohl ist mit dem Genusse der
Sinnenlust stets Ueberdruß und Reue verbunden; der
irkliche Besitz des Reichthums und der Ehre befrie=
gt auch nicht; je mehr Jemand erworben hat, je
öher er gestiegen ist, desto größer wird seine Begier=
, es noch weiter zu bringen; und wird die Hoffnung
irgend einem Falle getäuscht, so erfolgt die größte
raurigkeit. Dazu komt noch, daß der Mensch, um
ie scheinbaren Güter zu gewinnen, seine Freyheit
fgeben, und ein Sclav anderer werden muß; er
uß seine Lebensweise nach ihrem Willen einrichten,
rmeiden, was der große Haufen vermeidet, und su=
en, was dieser sucht".

Nachdem ich inzwischen, fährt Spinoza fort,
wenig länger über diese Puncte nachgedacht hatte,
ich ein, daß ich, wenn ich einen neuen Lebensplan
hlte, nur ein seiner Natur nach ungewisses Gut
lieren würde für ein anderes, das zwar ebenfalls
gewiß sey, aber doch nicht seiner Natur nach; (denn
hatte das wahrhaft und unwandelbar Gute im

Sinne); sondern der Erreichung nach; auf der andern Seite aber würde ich auf jeden Fall gewisser Uebel mich überheben können. Videbam enim, me in summo versari periculo, et me cogi, remedium, quamvis incertum, summis viribus quaerere, veluti aeger lethali morbo laborans, qui vbi mortem certam praevidet, ni adhibeatur remedium, illud ipsum quamvis incertum summis viribus cogitur quaerere, nempe in eo tota ejus spes est sita; illa autem omnia, quae vulgus sequitur, non tantum nullum conferunt remedium ad nostrum Esse conservandum, sed etiam id impediunt, et frequenter sunt causa interitus eorum, qui ea possident, et semper causa interitus eorum, qui ab iis possidentur.

Vorläufig setzt Spinoza seine Idee von dem wahren und höchsten Gute aus einander. Das Gute und das Uebel haben nur eine relative Bedeutung, so daß ein und dasselbe Ding gut oder übel genannt werden kann, vollkommen oder unvollkommen, je nachdem es in dieser oder jener Beziehung genommen wird. Kein Gegenstand kann seiner Natur an sich selbst nach betrachtet vollkommen oder unvollkommen heißen, besonders wenn man weiß, daß Alles, was geschieht, nach der ewigen Ordnung und nach unwandelbaren Gesetzen der Natur geschieht. Da aber die Schwäche des menschlichen Geistes ihm nicht vergönnt, jene Ordnung der Natur zu fassen; er hingegen einen Begriff von einer Natur hat, die vollkommner als die seinige ist, und zugleich bemerkt, daß ihm nichts im Wege stehe, eine solche Natur zu erlangen, so wird er hierdurch angereizt, Mittel zu suchen, die ihn zu dieser Vollkommenheit führen mögen. Daher heißt Alles, was ein Mittel zu dieser Voll-

Digitized by Google

kommenheit seyn kann, ein wahres Gut, und das höchste Gut ist, dieselbe für sich und gemeinschaftlich mit Andern zu erwerben. Die vollkomnere Natur, von welcher der Mensch eine Idee hat, besteht in der Erkentniß der Vereinigung, welche zwischen dem Menschen und der gesamten Natur statt hat. Der Zweck also, wonach der Weise zu streben hat, ist, eine solche Natur zu erreichen, und dahin zu streben, daß Viele sie mit ihm gemeinschaftlich erreichen; weil es auch zur höchsten Glückseligkeit gehört, daß der Verstand und die Begierde des Weisen übereinstimmen; hierzu aber nothwendig erfoderlich ist, eine Gesellschaft zu bilden, die eine zweckmäßige Erkentniß von der Natur habe. Es muß zu dem Behufe hauptsächlich Fleiß gewandt werden auf die Moralphilosophie und die Erziehungswissenschaft; ferner auf die Arzneykunst, da die Gesundheit eines der wichtigsten Mittel für jenen Zweck ist; endlich weil durch Kunst Manches, was schwer ist, erleichtert werden kann, viel Zeit sich ersparen, viel Bequemlichkeit im gemeinen Leben sich gewinnen läßt, so ist auch die Mechanik im geringsten nicht zu verachten. Vor allem andern aber muß auf eine Theorie zur Bildung des Verstandes gedacht werden, zur Verbesserung seiner Einsicht, und zur Reinigung desselben von Irrthümern. Kurz alle Wissenschaften müssen Eine Tendenz haben, die höchste menschliche Vollkommenheit zu bewirken.

Da man bey dem Bestreben nach dem obigen Zwecke leben muß, so giebt Spinoza einige allgemeine Lebensregeln an, die zu beobachten sind:

1) Man muß sich nach der Lebensweise und Fassungskraft des großen Haufens richten, und alles thun, wodurch der Hauptzweck, der zu verfolgen ist,

nicht gehindert wird. Denn hiervon hat man nicht nur überhaupt große Vortheile, sondern man kann auch dadurch allein der Wahrheit Gehör und Eingang verschaffen.

2) Man muß mäßig seyn, und sich den Genuß des Vergnügens nur insofern erlauben, als es zur Erhaltung der Gesundheit nothwendig ist.

3) Man muß für so viel Vermögen und anderweitige Hülfsmittel sorgen, als zum Unterhalte hinreichen, und um nicht gegen die öffentlichen Sitten und Gebräuche zu verstoßen, soweit es ohne Verletzung des Hauptzwecks möglich ist.

Um die Theorie zur Bildung und Läuterung des Verstandes selbst aufzustellen, komt es vornehmlich auf eine gründliche Erkentniß der verschiedenen Arten der Vernehmung und des Urtheils an, um die besten darunter zu bestimmen. Diese lassen sich im Allgemeinen auf vier zurückbringen:

1) Vernehmung durch Hörensagen oder irgend ein anderes Zeichen. Hierdurch weiß ich z. B. meinen Geburtstag, daß ich von diesen Eltern gebohren bin u. dgl., woran ich nie gezweifelt habe.

2) Vernehmung durch eine zufällige Erfahrung, d. i. eine solche, die nicht vom Verstande bestimt wird, sondern gültig ist, weil die Dinge zufällig sich so ereignen, und keine andere Beobachtung widerstreitet. Vermöge dieser zufälligen Erfahrung weiß ich z. B. daß ich sterben werde; denn ich habe bemerkt, daß Andere meines Gleichen gestorben sind, obwohl nicht in demselben Alter und an derselben Krankheit. Eben so weiß ich auf diese Art, daß das Oel die Flamme nähret,

nährt, daß Wasser sie auslöscht; daß der Hund ein bellendes, und der Mensch ein vernünftiges Thier ist u. w.

3) Vernehmung durch einen Schluß aus einem Dinge auf das Wesen eines andern Dinges, welcher Schluß jedoch nicht adäquat ist. Z. B. Wenn ich deutlich diesen bestimten Körper und keinen andern empfinde, so schließe ich daraus, daß die Seele mit dem Körper verbunden, und diese Verbindung die Ursache jener Empfindung sey. Was aber die Empfindung selbst, und die Vereinigung zwischen Körper und Seele sind, kann ich nicht deutlich daraus erkennen. Oder, wenn ich die Natur des Gesichts kenne, und zugleich weiß, es habe die Eigenschaft, denselben Gegenstand in einer großen Entfernung kleiner, als in der Nähe, wahrzunehmen, so schließe ich daraus, daß die Sonne größer sey, als sie zu seyn scheint, u. dgl.

4) Vernehmung des Gegenstandes durch sein Wesen allein, oder durch Erkentniß seiner nächsten Ursache. Z. B. Wenn ich daraus, das ich Etwas erkenne, weiß, was Etwas Erkennen heiße, oder daraus, daß ich das Wesen der Seele kenne, weiß, sie sey mit dem Körper verbunden. Auf diese Art wissen wir, daß Zwey und Drey Fünf sind, daß, wenn zwey Linien einer dritten parallel sind, sie alle unter einander parallel sind. Es ist aber sehr wenig, was wir so wissen.

Damit nun von diesen die beste Art der Vernehmung für unsern Zweck gewählt werde, zählt Spinoza kurz die nothwendigen Mittel dazu auf:

Digitized by Google

1) Wir müssen unsere Natur, die wir zu vervollkomnern wünschen, genau kennen, und zugleich auch die Natur der Dinge, so weit es nöthig ist.

2) Wir müssen hieraus die Verschiedenheiten, Uebereinstimmungen, und Widersprüche der Dinge richtig folgern.

3) Wir müssen richtig begreifen, was sie leiden können, und was nicht.

4) Wir müssen dies Alles mit der Natur und dem Vermögen des Menschen zusammenhalten, woraus sich denn leicht die höchste Vollkommenheit ergiebt, deren der Mensch fähig ist.

Es erhellt erstlich von selbst, daß eine Sache, die wir bloß durch Hörensagen vernehmen, sehr ungewiß sey, da das Wesen des Gegenstandes nicht dadurch erkannt wird. Weil aber die besondere Existenz eines Dinges nur durch Erkentniß seines Wesens eingesehen wird, so folgt, daß sich auf die Vernehmung durch Hörensagen gar keine Wissenschaft gründen lasse. Auch durch die zweyte Art der Vernehmung wird nur eine ungewisse Erkentniß des Gegenstandes erhalten. Bey Naturdingen wird man auf diese Weise nie etwas Anderes als Accidenzen erkennen, die doch nie deutlich und vollkommen eingesehen werden, wenn nicht das Wesen vorher erkannt ist. Durch die dritte Art der Vernehmung bekommen wir freylich eine Idee von dem Gegenstande, und können auch ohne Gefahr des Irrthums schließen; allein an und für sich ist sie doch kein Mittel, unsere Vollkommenheit zu erreichen.

Es bleibt also bloß die vierte Art der Vernehmung, die das adäquate Wesen der Dinge betrifft, als die vorzüglichste übrig; und es ist nun zu erklä-

ren,

Digitized by Google

ren, wie sie anzuwenden sey, damit unbekante Gegenstände am leichtesten und bequemsten so von uns erkant werden. Hierbey ist aber nicht zu vergessen, daß keine Untersuchung in's Unendliche statt finden könne, oder daß, um die beste Methode zur Entdekkung der Wahrheit zu erforschen, es keinesweges einer andern Methode, um jene Methode zu entdecken, und einer dritten, um jene zu finden u. w. bedürfe; denn in diesem Falle würden wir nie zur Erkentniß der Wahrheit, und überhaupt zu keiner Erkentniß gelangen. Freylich um Eisen zu schmieden, bedarf es eines Hammers; um einen Hammer zu verfertigen, bedarf es eines andern Hammers und anderer Werkzeuge, und um diese zu verfertigen, wieder anderer Werkzeuge, und so in's Unendliche. Gleichwohl würde Jemand vergeblich den Beweis unternehmen, daß die Menschen kein Vermögen hätten, Eisen zu schmieden. So wie aber die Menschen anfangs durch die ihnen angebohrnen Werkzeuge leichte Sachen und Instrumente, wiewohl mühsam und unvollkommen, verfertigen konten, hernach durch Hülfe dieser andere schwerere mit geringerer Arbeit und vollkomner verfertigten, und so allmälig von einfachern Werken und Instrumenten zur Verfertigung zusammengesetzter und künstlicher fortschritten; so bildet sich auch der Verstand durch die ihm angebohrne Kraft seine intellectualen Werkzeuge, durch die er neue Kräfte zu andern intellectualen Productionen und Instrumenten erwirbt, bis er sich zum höchsten Gipfel der Weisheit emporschwingt.

Spinoza erörtert hierauf, was der Mensch für angebohrne Werkzeuge habe, die ihm nöthig sind, um andere intellectuale Werkzeuge zu weitern Fortschritten im Gebiete der Erkentniß hervorzubringen.

Digitized by Google

Eine wahre Idee (idea), die wir haben, ist verschieden von ihrem Objecte (ideato); denn etwas Anders ist ein Cirkel, und etwas Anders die Idee desselben. Die Idee des Cirkels ist nicht Etwas, das eine Peripherie und ein Centrum hat, wie der Cirkel; und die Idee des Körpers ist nicht der Körper selbst. Wenn aber die Idee etwas von ihrem Objecte Verschiedenes ist, wird sie auch Etwas für sich verständliches seyn, d. i. die Idee kann ihrem formalen Wesen nach Object eines andern objectiven Wesens seyn, und wiederum dieses andere objective Wesen wird auch an sich betrachtet etwas Reales und Verständliches seyn. Z. B. Petrus ist etwas Reales; die wahre Idee des Petrus aber ist das objective Wesen desselben, auch an sich etwas Reales, und vom Petrus selbst durchaus verschieden. Wenn nun die Idee des P. etwas Reales ist und ihr besonderes Wesen hat, so wird sie auch etwas Verständliches (Denkbares) seyn, d. i. Object einer andern Idee, die Alles objectiv in sich enthalten wird, was die Idee des Petrus formal enthält; und wiederum hat die Idee von der Idee des Petrus ihr besonderes Wesen, das auch Object einer andern Idee seyn kann, und so in's Unendliche. Wenn Jemand weiß, was Petrus sey, so weiß er auch, daß er weiß, und weiß, daß er weiß, daß er weiß u. s. w. Es ergiebt sich hieraus, daß, um das Wesen des Petrus zu denken, gar nicht nöthig sey, die Idee an und für sich vom Petrus zu denken, und noch viel weniger die Idee von der Idee des Petrus; was eben so viel ist, als wenn man behauptet, es sey eben so wenig zum Wissen nöthig, zu wissen, daß man wisse, als es zur Erkenntniß des Wesens des Triangels nöthig ist, das Wesen des

des Cirkels zu erkennen. Vielmehr findet das Gegen-theil statt.

Um zu wissen, daß man weiß, muß man nothwendig vorher wissen. Die Gewißheit ist daher nichts anders, als das objective Wesen selbst, d. i. die Art, wie wir das formale Wesen empfinden, und zur Gewißheit der Wahrheit bedarf es also auch keines andern Zeichens, als eine wahre Idee zu haben; denn, wie eben gezeigt worden, es ist nicht nöthig, zu wissen, daß man weiß. Niemand kann deßwegen auch wissen, was die höchste Gewißheit sey, ausser demjenigen, der eine adäquate Idee hat, oder das objective Wesen eines Gegenstandes erkennt, gerade weil die Gewißheit und das objective Wesen einerley sind.

Da also die Wahrheit kein Zeichen nöthig hat; sondern es hinlänglich ist, die objectiven Wesen der Dinge, oder, was damit einerley ist, die Ideen derselben zu haben, um allen Zweifel wegzuräumen, so folgt, daß es nicht die wahre Methode sey, ein Zeichen der Wahrheit nach der Erwerbung der Ideen zu suchen, sondern daß vielmehr die wahre Methode der Weg sey, die Wahrheit selbst, oder die objectiven Wesen der Dinge, oder die Ideen, (was Alles Einerley bedeutet), in richtiger Ordnung aufzufinden. Ferner die Methode muß sich nothwendig auch auf das Schliessen, oder das Begreifen aus Gründen (ratiocinationem aut intellectionem) erstrecken, d. i. die Methode ist nicht das Schliessen selbst, um die Ursachen der Dinge zu begreifen, noch weniger ist sie das Begreifen der Ursachen der Dinge selbst; sondern sie ist die Einsicht, was eine wahre Idee sey, um sie von andern Wahrnehmungen zu unterscheiden, und ihre Natur kennen zu lernen, eben dadurch unser Er-

kentnißvermögen zu ergründen, und den Geist so zu richten, daß er nach jener Norm Alles begreift, was er zu begreifen hat, indem man ihm gewisse Regeln als Hülfsmittel ertheilt, und zugleich dafür sorgt, daß er nicht unnütz angestrengt und ermüdet wird. Die Ursachen übrigens, warum es bey Untersuchung der Natur selten geschieht, daß wir die richtige Ordnung befolgen, sind die Vorurtheile, die wiederum ihre besondern Gründe haben, das Bedürfniß einer scharfen und genauen Unterscheidung, die sehr mühsam und zu welcher der Geist daher oft zu träge ist, endlich der sehr veränderliche Zustand der menschlichen Dinge.

Itzt läßt sich nun der Plan der Methodologie vollständig entwerfen. Zuvörderst ist der Zweck bestimt worden, auf welchen alles unser Denken abzielen muß. Zweytens ist bestimt, welches die beste Art der Vernehmung sey, mittelst deren wir zu unserer Vollkommenheit gelangen können. Drittens ist der Weg angegeben worden, den der Geist zu befolgen hat, indem er nehmlich gewissen Gesetzen gemäß nach der Norm einer jeden gegebenen wahren Idee in der Untersuchung fortschreitet. Die Methode muß also Folgendes leisten: Erstlich, sie muß die wahre Idee von allen übrigen unterscheiden, und den Geist von den letztern zurückhalten. Zweytens sie muß die Regeln festsetzen, um unbekante Gegenstände nach einer bestimten Norm zu erkennen. Drittens sie muß die Ordnung des Verfahrens vorschreiben, damit der Geist nicht unnütz angestrengt und ermüdet werde. Viertens: da die Methode am vollkommensten wird, wenn wir die Idee des vollkommensten Wesens erreicht haben, so ist gleich anfangs vorzüglich darauf zu achten,

ten,

Digitized by Google

en, daß wir uns jene Idee sobald wie möglich verschaffen.

Der erste Theil der logischen Methode nach Spinoza betrifft also die Unterscheidung und Absonderung der wahren Idee von den übrigen Perceptionen, und die Verhütung einer Verwechslung derselben mit falschen, erdichteten und zweifelhaften Vorstellungen. Zwischen einer falschen und erdichteten Idee ist der Unterschied, daß jene unsern Beyfall voraussetzt, d. i. daß, indem wir uns den Gegenstand falsch vorstellen, keine Ursache sich darbietet, woraus wir, wie bey erdichteten Ideen, schließen könten, die Vorstellung rühre nicht von einem wirklichen Gegenstande außer uns her. Kurz die falsche Idee ist gewissermaßen ein Traum im Wachen bey offenen Augen. Sie läßt sich auf dieselbe Art berichtigen, wie die erdichtete. Da sie sich entweder auf die Existenz oder auf das Wesen des Gegenstandes real oder formal bezieht, so komt es nur darauf an, daß wir uns der ursprünglichen Wahrnehmung des Objekts vergewissern, oder der ursprünglichen Idee, und zu sehen, ob wir uns etwas Anderes einbilden oder denken, als in der ursprünglichen Wahrnehmung des Objects oder der Idee enthalten war. Die Falschheit besteht lediglich darin, daß Jemand von einem Gegenstande etwas behauptet, was in der ursprünglichen Wahrnehmung oder dem ursprünglichen Begriffe nicht lag, z. B. wenn Jemand einer mathematischen Figur Bewegung oder Ruhe beylegt, so darf er nur das Urtheil auf die einfachen Vorstellungen Bewegung, Ruhe, mathematische Figur, zurückführen, die an sich selbst nothwendig wahr sind, und die Falschheit des Urtheils wird ihm gar nicht entgehen können.

Wie

Wie weit reicht aber das Vermögen des Menschen, ursprüngliche wahre Vorstellungen zu bilden? Die Beantwortung dieser Frage wird den höchsten Grad der Erkentniß zeigen, zu dem wir möglicherweise gelangen können. Es ist gewiß, daß jenes Vermögen sich nicht in's Unendliche erstrecke. Denn wenn wir etwas von einem Dinge aussagen, das in der Vorstellung, die wir uns von ihm machen, nicht enthalten ist, so verräth das offenbar einen Mangel unsers Erkentnißvermögens, daß wir gleichsam verstümmelte und unvollendete Gedanken oder Ideen haben. Gehört es aber zur Natur eines denkenden Wesens, wie es doch beym ersten Blicke scheint, wahre oder adäquate Gedanken zu bilden; so erhellt, daß die inadäquaten Ideen nur dadurch in uns entstehen können, daß wir ein Theil eines denkenden Wesens sind, von welchem gewisse Gedanken ganz, gewisse nur zum Theile das Wesen unsers Verstandes constituiren.

Die größte Täuschung entspringt alsdenn, wenn Gegenstände, die uns die Einbildungskraft vorstellt, auch im Verstande gedacht werden, d. i. mit Klarheit und Deutlichkeit, weil hier wegen Mangels an Unterscheidung des Deutlichen von dem Verworrenen die Gewißheit oder die wahre Idee mit der undeutlichen (ungewissen oder falschen) vermischt wird. Einige Stoiker hatten z. B. von der Seele gehört, und von ihrer Unsterblichkeit, und bildeten sich dunkel so etwas ein; zugleich bildeten sie sich ein und erkannten auch deutlich, daß die feinsten Körper alle übrigen durchdringen, und von keinen durchdrungen werden. Da sie nun dies alles sich einbildeten, und das letztere als gewiß erkannten, so hielten sie sich sofort überzeugt,

Digitized by Google

zeugt, daß die Seele ein solcher feiner Körper, untheilbar u. w. sey. Auch von dieser Art des Irrthums können wir uns befreyen, wenn wir uns bestreben, alle unsere Perceptionen nach der Norm der gegebnen wahren Idee zu prüfen, und dem nicht trauen, was wir durch Hörensagen, oder durch eine zufällige Erfahrung vernahmen.

Die Täuschung kann ferner daher entstehen, daß wir Gegenstände zu abstract denken; denn es ist für sich einleuchtend, daß das, was in seiner wahren Objectivität gedacht wird, sich nicht auf ein Anderes anwenden läßt. Oft kennen wir auch die ersten Elemente der ganzen Natur nicht; daher verfahren wir ohne Ordnung, verwirren die Natur mit abstracten Sätzen, wenn diese auch wahre Axiome sind, und verkehren dadurch die Ordnung der Natur selbst. Halten wir uns aber so wenig wie möglich am Abstracten, und fangen, sobald es geschehen kann, von den ersten Elementen, dem Quelle und Ursprunge der Natur, an, so werden wir auch eine solche Täuschung nicht zu fürchten haben. Daß wir aber die Erkentniß des Ursprungs der Natur mit Abstractis verwirren, haben wir nicht zu besorgen; denn wenn Etwas abstract gedacht wird, wie jeder Gemeinbegriff, wird es immer im Verstande weiter gedacht, als die particularen Gegenstände desselben wirklich in der Natur existiren können. Freylich da in der Natur viele Dinge vorhanden sind, deren Verschiedenheit so geringe ist, daß sie der Bemerkung des Verstandes fast entgeht; so kann es sich leicht, wenn sie abstract gedacht werden, ereignen, daß wir sie verwirren. Da inzwischen der Ursprung der Natur überhaupt weder abstract oder allgemein gedacht werden kann, noch sich

im

Digitized by Google

im Verstande weiter ausdehnen läßt, als er in der That ist, noch irgend eine Aehnlichkeit mit den veränderlichen Dingen hat; so ist auch bey der Idee desselben keine Verwirrung zu befürchten, sobald wir nur die Norm aller Wahrheit gegenwärtig behalten: Es giebt ein einziges unendliches Seyn, das alles ist, und außer welchem gar kein Seyn statt findet.

Eine zweifelhafte Idee entsteht durch eine andere Idee, die nicht so klar und deutlich ist, daß wir daraus etwas Gewisses über den Gegenstand des Zweifels entscheiden können, oder: eine zweifelhafte Idee ist eine dunkle und undeutliche Idee. Hat z. B. Jemand niemals über die Trieglichkeit der Sinne oder der Erfahrung nachgedacht, so wird er auch nie zweifeln, ob die Sonne größer oder kleiner sey, als sie scheint. Daher wundern sich die Landleute nicht wenig, wenn sie hören, daß die Sonne viel größer sey, als die Erde. Hat man hingegen über die Trieglichkeit der Sinne nachgedacht, so entsteht Zweifel, und erst, wenn Jemand nach dem Zweifeln sich eine wahre Sinnenerkentniß erwirbt, und wie durch sie entfernte Gegenstände wahrgenommen werden, wird der Zweifel gehoben. Es fließt hieraus, daß wir nicht deßwegen wahre Ideen in Zweifel ziehen können, weil vielleicht irgend ein triegerischer Gott existirt, der uns auch in den gewissesten Dingen täuscht, ausser so lange wir gar keine klare und deutliche Idee haben. Mit andern Worten: Wenn wir auf die Erkentniß achten, die wir vom Ursprunge aller Dinge haben, und nichts finden, was uns eine Täuschung durch die Gottheit lehrt, und zwar mit eben der Erkentniß, mit welcher wir bey Untersuchung eines Triangels einsehen, daß seine drey Winkel zwey rechten gleich sind, so wird

wird aller Zweifel gehoben. Auf eben die Weise aber, wie wir zu einer solchen Erkentniß des Triangels gelangen, wiewohl wir nicht gewiß wissen, ob uns irgend eine höchste Gottheit täusche; können wir auch zu einer solchen Erkentniß Gottes gelangen, wiewohl wir nicht gewiß wissen, ob es nicht einen höchsten Betrieger gebe; und, falls wir nur eine solche Erkentniß haben, ist sie völlig hinreichend, allen Zweifel wegzuräumen, der etwa in uns über klare und deutliche Ideen entstehen könte. Verfährt Jemand auch richtig in der Untersuchung, daß er zuerst durchforscht, was zuerst durchforscht werden muß, ohne Unterbrechung des Zusammenhangs der Dinge, und weiß er, wie die Fragen zu bestimmen sind, ehe er sich zur Beantwortung derselben anschickt, so wird er stets nur gewisse, d. i. klare und deutliche Ideen haben. Denn der Zweifel ist nichts anders als die Unentschiedenheit des Gemüths in Ansehung einer Bejahung oder Verneinung, die wegfallen würde, wenn nicht etwas da wäre, das unbekant ist, und wodurch die Erkentniß des Gegenstandes zweifelhaft wird. Immer entsteht also der Zweifel daraus, daß ein Gegenstand ohne die gehörige Ordnung untersucht wird.

Spinoza fügt diesen Regeln noch ein paar Vorschriften zur Stärkung des Gedächtnisses hinzu. Das Gedächtniß kann gestärkt werden durch Hülfe des Verstandes, und auch ohne dieselbe. Je verständlicher eine Sache ist, desto leichter wird sie im Gedächtnisse behalten, und je unverständlicher, desto eher vergessen. Ausser dem Verstande aber kann die Kraft zur Stärkung des Gedächtnisses beytragen, mit welcher irgend ein besonderer Gegenstand die Phantasie oder den Gemeinsinn afficirt. Es muß jedoch

nur

Digitized by Google

nur Ein Gegenstand seyn, weil die Phantasie nur vom Einzelnen afficirt wird. Wer z. B. nur Einen Roman gelesen hat, wird ihn sehr gut behalten, weil dieser alsdenn allein der Phantasie vorschwebt; liest er mehrere derselben Gattung, so verwirren sich die Bilder unter einander, die davon übrig bleiben, und er vergißt einen über den andern ganz, oder kann sich wenigstens keines derselben mehr deutlich und bestimmt erinnern. Der Gegenstand muß auch körperlich seyn, indem bloß Körper die Phantasie afficiren.

Da also das Gedächtniß durch den Verstand gestärkt wird, und auch ohne den Verstand, so folgt daraus, daß es eine vom Verstande verschiedene Fähigkeit seyn müsse, und daß dem Verstande an sich betrachtet weder Gedächtniß, noch Vergessenheit beygelegt werden könne. Was ist denn aber das Gedächtniß? Es ist nichts anders als die Sensation der Eindrücke im Gehirne, zugleich mit dem Bewußtseyn der determinirten Fortdauer der Sensation, wie auch die Erinnerung beweist. Denn bey dieser hat die Seele das Bewußtseyn jener Sensation, nicht so, als ob diese selbst ununterbrochen fortdauerte, sondern nur als ob sie zur Fortdauer determinirt wäre; und so ist die Idee jener Sensation die Fortdauer der Sensation selbst, d. i. Gedächtniß. Ob die Ideen selbst irgend eine Alteration oder Corruption leiden, läßt sich hier nicht ausmachen. Sollte aber die Erklärung von der Natur des Gedächtnisses Jemanden unrichtig scheinen, so darf er nur bedenken, daß je individueller und einziger in seiner Art ein Gegenstand ist, desto leichter er behalten werde; und eben so auch, je verständlicher das Object ist.

Für

Für den zweyten Hauptpunct der Methode komt es vornehmlich darauf an, deutliche und bestimte Ideen zu haben, die bloß durch den Geist, und nicht durch zufällige Afficirungen des Körpers gebildet werden; hernach, alle diese Ideen auf Eine zurückzubringen, und sie so mit einander zu verketten und zusammenzuordnen, daß unser Verstand so viel wie möglich die objective Formalität der Natur im Ganzen und in ihren Theilen darstelle.

Zu dem Erstern gehört in Beziehung auf den letzten Zweck der Verstandesthätigkeit, daß der Gegenstand entweder nach seinem Wesen allein, oder nach seiner nächsten Ursache begriffen werde. Besteht nehmlich der Gegenstand ganz für sich, oder ist er, wie man zu sagen pflegt, die Ursache von sich selbst, so wird er durch sein Wesen allein begriffen werden müssen. Besteht er aber nicht allein für sich selbst, sondern erfodert er eine Ursache zu seiner Existenz, so läßt er sich nur durch seine nächste Ursache begreifen; denn die Kentniß der Wirkung ist nichts anders als eine vollkomnere Kentniß der Ursache. Wenn daher von Erforschung der Dinge die Rede ist, dürfen wir niemals aus abstracten Begriffen schliesen, und müssen uns sehr hüten, daß wir nicht Dinge, die bloß im Verstande existiren, mit wirklichen Dingen verwechseln. Die beste Schlußart ist immer aus irgend einem besondern affirmativen Wesen, oder aus einer wahren und gültigen Definition. Von bloßen allgemeinen Axiomen kann der Verstand nicht zu dem Besondern herabsteigen, weil die Axiome sich in's Unendliche verlieren, und den Verstand zur Betrachtung nicht mehr des einen als des andern besondern Gegenstandes bestimmen. Der richtige Weg der Untersu-

chung ist daher, aus einer gegebenen Definition weiter Begriffe zu bilden, und dies wird um so glücklicher und leichter von statten gehn, je besser wir einen Gegenstand werden definirt haben. Der zweyte Hauptpunct der Methodologie des Spinoza betrifft demnach hauptsächlich die Bedingungen einer guten Definition, und dann die Mittel, sie zu finden.

Eine Definition ist alsdenn vollkommen, wenn sie das innerste Wesen eines Gegenstandes erklärt, und nicht etwa bloß einige Accidenzen desselben angegeben werden. Definirt man z. B. den Cirkel als eine Figur, deren Linien vom Mittelpuncte zum Umkreise einander gleich sind, so sieht jeder, daß diese Definition nicht das Wesen des Cirkels, sondern nur eine Eigenschaft desselben angebe. Bey den Figuren und andern Verstandeswesen liegt hieran freylich so viel nicht; aber desto mehr bey natürlichen und reellen Dingen. Man kennt auch die Eigenschaften der Dinge nicht, so lange man ihr Wesen nicht kennt, und wenn man das leztere vernachlässigt, so verkehrt man nothwendig die Ordnung des Verstandes, der die Ordnung der Natur darstellen muß, und verfehlt seinen Zweck gänzlich. Spinoza giebt folgende Regeln für eine vollkomne Definition.

1) Wenn der Gegenstand erschaffen ist, muß die Definition die nächste Ursache enthalten. Nach dieser Regel muß z. B. ein Cirkel so erklärt werden: Er ist eine Figur, die von einer Linie beschrieben wird, deren einer Endpunct fest, der andere beweglich ist; denn diese Definition drückt zugleich die nächste Ursache des Cirkels deutlich aus.

2) Die Definition muß von der Beschaffenheit seyn, daß, wenn der Gegenstand für sich allein und

nicht

nicht in Verbindung mit andern betrachtet wird, alle Eigenschaften desselben aus ihr geschlossen werden können, wie es bey jener Definition des Cirkels der Fall ist. Aus dieser kann man mit Evidenz schließen, daß alle Linien vom Centrum bis zur Peripherie gleich sind. Es folgt auch aus dem obigen Requisite, daß jede Definition affirmativ seyn müsse. Es wird hier nehmlich die Affirmation im Begriffe (affirmatio intellectiva) verstanden; auf die wörtliche (verbalis) komt es nicht an. Denn zuweilen kann die Definition negativ ausgedrückt werden müssen, und wird doch affirmativ verstanden.

3) Bey einem unerschaffenen Gegenstande muß die Definition jede Ursache ausschließen; oder der Gegenstand muß ausser seinem eigenen Seyn keines Andern zu seiner Erklärung bedürfen. Die Frage darf bey der Definition hier gar nicht mehr übrig bleiben: ob der Gegenstand existire? Die Definition muß ferner gar keine Substantive dem Sinne nach enthalten, die als Adjective genommen werden können, oder der Gegenstand darf nicht durch abstracte Begriffe erklärt werden (ut definitio, quoad mentem, nulla habeat substantiva, quae possint adjectivari, h. e., ne per aliqua abstracta explicetur). Endlich müssen wiederum aus der Definition sich alle Eigenschaften des Gegenstandes herleiten lassen. Da der beste Schluß immer aus dem besondern affirmativen Wesen des Dinges gezogen wird, so müssen wir auch am meisten nach der Kentniß des Besondern streben; denn je specieller die Idee, desto bestimter und deutlicher wird sie seyn.

Die Ordnung und Verbindung unserer Vorstellungen nach den Gesetzen der Vernunft erfordert

dert, vor allem andern, daß wir untersuchen, ob es ein Wesen gebe, und von welcher Beschaffenheit es sey, das die Ursache aller Dinge, und dessen objective Natur zugleich die Ursache aller unserer Ideen ist. Alsdenn wird unser Verstand am meisten die Natur darstellen, weil er das Wesen, die Ordnung und Verbindung derselben objectiv ausdrücken wird. Für diese Absicht ist es aber schlechterdings nothwendig, daß wir alle unsere Ideen von natürlichen oder wirklichen Dingen deduciren, und auf diese Art, so weit es möglich ist, in der Reihe der Ursachen von einem wirklichen Dinge zum andern fortschreiten, nicht zu abstracten und allgemeinen Begriffen übergehen. Unter der Reihe der Ursachen und der wirklichen Dinge versteht inzwischen Spinoza nicht die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge, sondern nur die Reihe der unwandelbaren und ewigen. Denn die Reihe der einzelnen Dinge zu umfassen und zu ergründen, würde für den schwachen menschlichen Verstand unmöglich seyn, da ihre Menge über jede endliche Zahl hinausgeht, und bey demselben Gegenstande unendlich viel Umstände sind, von denen ein jeder Ursache seyn kann, daß das Ding existirt oder nicht existirt. Denn ihre Existenz hat gar keinen Zusammenhang mit ihrem Wesen (essentia), oder ist nicht, wie Spinoza sich ausdrückt, ewige Wahrheit. Auch haben wir nicht einmal nöthig, die Reihe der einzelnen veränderlichen Dinge zu erkennen, weil das Wesen derselben nicht von ihrer Reihe, oder der Ordnung, in welcher sie existiren, entlehnt werden kann, da diese Reihe uns nichts anders gewährt, als äußere Benennungen, Verhältnisse, oder auf's höchste Umstände, die alle nicht zu dem innersten Wesen der Dinge gehören.

Das

Das Wesen kann nur erkannt werden aus den ewigen und unwandelbaren Dingen, und den Gesetzen, die ihnen, tamquam suis veris codicibus, eingedrückt sind. Ja jene einzelnen veränderlichen Dinge sind so innig und wesentlich mit den unwandelbaren und ewigen verbunden, daß sie ohne diese weder seyn noch begriffen werden können. Wenn die letztern daher auch einzeln sind, so werden sie doch wegen ihrer Allgegenwärtigkeit und ihres alles enthaltenden Vermögens für uns die Universalien oder die Gattungsbegriffe der Definitionen von den veränderlichen Dingen, und die nächsten Ursachen alles Vorhandenen seyn.

Bey den angegebnen Bedingungen hat die Untersuchung gleichwohl große Schwierigkeiten. Alles auf einmal zu begreifen, übersteigt weit die Kräfte des menschlichen Verstandes, und soll die Ordnung der Untersuchung eines Gegenstandes nach dem andern nicht durch die Reihe der Existenz der Dinge bestimmt werden, sondern durch die ewigen unwandelbaren Dinge, so sind diese von Natur auf einmal zugleich vorhanden. Es ist also nöthig, Hülfsmittel anzugeben, deren wir uns zur Erkentniß der ewigen unwandelbaren Dinge und ihrer Gesetze bedienen mögen.

Das zweckmäßigste Hülfsmittel ist eine möglichst richtige Einsicht von der Natur unsers Erkentnißvermögens und der besten Art seines Gebrauchs. Spinoza charakterisirt also zuvörderst die Eigenschaften des Verstandes:

1) Der Verstand enthält Gewißheit, d. i. er weiß, daß die Dinge formaliter so sind, wie er sie objectiv enthält.

2) Er nimt wahr oder bildet einige Ideen schlechthin und absolut; einige entwickelt er aus andern. Z. B. die Idee der Größe bildet er absolute, ohne Hinsicht auf andere Ideen; hingegen bey den Ideen der Bewegung nimt er zugleich auf die Idee der Größe Rücksicht.

3) Diejenigen Ideen, welche der Verstand absolut bildet, drücken eine Unendlichkeit aus; allein, die er aus andern bildet, sind endlich (ideae determinatae). Denkt er z. B. die Idee der Größe durch ihre Ursache, so bestimt er die Größe, etwa so wie er wahrnimt aus der Bewegung einer Fläche, daß ein Körper, aus der Bewegung einer Linie, daß eine Fläche, aus der Bewegung eines Punctes, daß eine Linie entstehe; welche Wahrnehmungen sämtlich nicht dienen, die Größe zu begreifen, sondern nur, sie zu bestimmen. Dies erhellt daraus, weil wir einsehen, daß sie gleichsam aus der Bewegung entstehen, da doch die Bewegung nicht wahrgenommen wird, wenn nicht vorher die Größe wahrgenommen ist, und wir auch die Bewegung zur Bildung der Linie in's Unendliche fortsetzen können, was unmöglich seyn würde, wenn wir nicht eine Idee von einer unendlichen Größe hätten.

4) Der Verstand bildet eher positive Ideen, als negative.

5) Er denkt die Gegenstände nicht sowohl unter der Dauer, als unter einem gewissen Bilde der Ewigkeit und in unendlicher Zahl; oder vielmehr er achtet beym Denken der Dinge weder auf die Zahl, noch auf die Dauer. Wenn er sich aber die Dinge einbildet, so stellt er sie in einer bestimten Zahl, in einer bestimten Dauer und Größe vor.

6) Die

Digitized by Google

6) Die Ideen, welche wir bestimt und deutlich bilden, scheinen so bloß aus der Nothwendigkeit unserer Natur zu folgen, daß sie schlechthin von unserm Vermögen abhangen. Bey unbestimten und verworrenen Ideen ereignet sich hiervon das Gegentheil. Sie werden oft wider unsern Willen gebildet.

7) Diejenigen Ideen der Dinge, welche der Verstand aus andern entwickelt und bildet, kann er auf vielerley Weise bestimmen.

8) Je mehr Vollkommenheit eines Objects die Ideen ausdrücken, desto vollkomner sind sie selbst. Einen Baumeister, der den Riß zu einem kleinen Gotteshause entwirft, bewundern wir nicht so, als einen, der den Riß zu einem großen prächtigen Tempel macht.

Die falschen oder erdichteten Ideen haben nichts Positives, um dessen willen sie falsch oder erdichtet genannt würden. Sie werden bloß wegen der mangelhaften Erkentniß als solche betrachtet. Sofern also die Ideen falsch oder erdichtet sind, können sie uns auch nichts von dem Wesen des Denkens lehren; sondern dieses kann nur aus den eben angeführten positiven Eigenschaften erkannt werden. Bis hierher hat Spinoza seine Methodologie nur ausgeführt, und sie ist also ein Bruchstück geblieben.

* * *

Zur Geschichte und Beurtheilung der Vorstellungsart des Spinoza will ich nur noch Folgendes erinnern. Unstreitig verlieren sich die Spuren des Pantheistischen Systems in entferntern und nähern Approximationen in die ältesten Zeiten der Philosophie überhaupt; und es scheint selbst in der Natur der

dogmatisch philosophirenden Vernunft zu liegen, daß sie, wenn sie consequent verfährt, am Ende auf Pantheismus hinauskomt. Nur hat kein Philosoph jenes Resultat mit der Klarheit und Bündigkeit entwickelt, wie Spinoza, und er verdiente daher wohl, daß man dasselbe vorzugsweise nach seinem Namen benannte; wiewohl er diese Ehre theuer genug dadurch gebüßt hat, daß er bey seinen Zeitgenossen und der Nachwelt ebenfalls vorzugsweise nicht nur als Atheist, sondern auch als ein unsinniger Frevler verschrieen wurde. Bey der Angemessenheit des Spinozismus aber zu dem natürlichen Gange der dogmatischphilosophirenden Vernunft konte es ungeachtet aller Heftigkeit des Widerstreits gegen denselben doch nicht fehlen, daß er gerade die besten philosophischen Köpfe zu Anhängern gewann, und zwar entweder zu unbedingten Anhängern, oder zu solchen, die, weil sie ähnliche Vorstellungsarten hegten, oder die Gründe des Spinozismus in der Natur der Vernunft einsahen, ihm wenigstens ihre Achtung, wo nicht laut, um des Vorurtheils der Zeitgenossen zu schonen, und sich vor ihrer Verfolgung zu sichern; doch insgeheim bewiesen.

Von den Anhängern des Spinoza nahmen Einige die Wendung, daß sie als Gegner desselben auftraten, und unter der Maske des Angriffs ihn zu vertheidigen suchten. Der merkwürdigste unter diesen war der Graf de Boulainvilliers, der unter dem Vorwande, daß es das Interesse der Wahrheit und der Religion erfodre, die Gründe des Atheismus in das helleste Licht zu setzen, damit diese zu desto größerem Ruhme jener widerlegt werden könten, das System des Spinoza popularer und anziehender

dar

arstellte *). Er äußerte dabey mit ironischer Ehr-
ichkeit, es werde weder der Wahrheit noch der Vor-
ehung an einem Vertheidiger der guten Sache, und
n diesem Falle an einem Widerleger des Spinozisti-
chen Systems fehlen; er selbst wünsche zwar, sich
en Ruhm dieser Vertheidigung zu erwerben; allein
a er durch sein Alter und andere Beschäfftigungen daran
ehindert werde, so müsse er Andere bitten, sich dersel-
en zu unterziehen. Ungeachtet dieser Maske, hin-
er welcher sich Boulainvilliers versteckte, wur-
e doch seine Absicht, dem Spinozismus mehr Ein-
ang beym großen Haufen zu verschaffen, nicht ver-
annt; und man fand sein Werk eben deßwegen um
o giftiger und gefährlicher, da durch die wissenschaft-
che Einkleidung, welche Spinoza selbst seinem
Systeme gegeben hatte, dieses doch noch immer zu
unkel geblieben war, als daß es von dem großen Pu-
licum hätte verstanden und für dieses verführerisch
erden können. Indessen waren die Wirkungen des
Werks von Boulainvilliers am nachtheiligsten,
lange dasselbe nur handschriftlich circulirte; zum
indesten machte man damals am meisten Aufhebens
avon. Nachdem es aber gedruckt erschienen war,
trösteten sich die Theologen und orthodoxen Philo-
phen damit, daß, wenn auch der Spinozismus sich
ier in einem leichten und einnehmenden Gewande zei-
, er um desto eher in seiner Blöße dargestellt wer-
n könne, was hingegen bey der vom Spinoza
lbst beobachteten demonstrativen Methode schwerer
wesen wäre. Man urtheilte daher in der Folge,
ie unter andern die Erklärung Mosheim's be-
weist,

*) Das Werk des Boulainvilliers ist angeführt oben S. 514 in der Note.

weist, von dem französischen Commentator Spinoza's noch verächtlicher, als von diesem selbst, und es gelang wirklich, ihn dadurch bey dem großen Publicum in Vergessenheit zu bringen.

Ausser dem Boulainvilliers gab es noch Mehrere, die, sofern sie, wenn nicht in den Gründen und in der Art der Ausführung, doch in den Resultaten mit dem Spinozismus übereinkamen, für Anhänger desselben galten; so wie damals überhaupt bey dem großen Haufen der Gelehrten und Ungelehrten, Spinozisten, Atheisten, Gotteslästerer, Widersacher der positiven Religion, gleichbedeutende Ausdrücke waren. Es gehören dahin Franciscus Cuper, der im J. 1676 Arcana Atheismi revelata herausgab, und auch, wie Boulainvilliers, die Miene annahm, den Atheismus bestreiten zu wollen; allein durch die Schwäche der Beweise, die er für das Daseyn einer persönlichen Gottheit außerhalb der Welt vorbrachte, und durch die Behauptungen: daß sich die Existenz Gottes aus dem Lichte der Natur nicht erkennen lasse; daß eine unausgedehnte Substanz undenkbar sey; daß ohne Offenbarung der Unterschied zwischen Tugend und Laster nicht eingesehen werden könne u. dgl. einen entgegengesetzten Zweck verrieth. Eben so behauptete Abraham Kufaeler in seinem Specimine artis ratiocinandi, daß von Ewigkeit her die Substanz der Welt in Gott enthalten gewesen sey, und in alle Ewigkeit enthalten seyn werde. Ein Anderer, Heinrich Wirmars, schrieb ein Werk: Chaos imaginarium, de ortu mundi secundum veteres et recentiores philosophos, das gegen Spinoza und andere Naturalisten gerichtet seyn sollte, aber in der That auf Zerstörung der natürlichen Religion angelegt war.

Noch

Noch lebhaftere Bewegungen verursachte unter den Theologen jener Zeit Friedrich Wilhelm Hosse, Brandenburgischer Secretair, durch seine Schrift: Concordia rationis et fidei, sive harmonia philosophiae moralis et religionis christianae, die unter dem angeblichen Druckorte Amsterdam, eigentlich aber zu Berlin 1692 erschien. Auch diesem Schriftsteller war Gott die einzige Substanz; der Mensch ein Modus derselben. Der edlere Theil des Menschen ist der denkende Verstand. Dieser besteht in dem Gehirne, in unzähligen mannichfaltig modificirten Organen, und in einer diese durchströmenden subtilen Materie, die widerum sowohl durch die Organe des Gehirns, als durch die Eindrücke von außen sehr verschieden modificirt wird. Es giebt keine natürliche und eigentlich göttliche Gesetze; keine Vorsehung; Gebete sind unnütz. Die Seele des Menschen ist ihrer Natur nach nicht unsterblich. Hosse wurde dieser Schrift wegen seines Amtes entsetzt.

Nicht minder ist von dieser Seite historisch merkwürdig Theodor Ludewig Lau, Curländischer Hofrath, der im J. 1717 zu Frankfurt an der Oder herausgab: Meditationes philosophicas de Deo, Mundo et homine, und zu Freystadt, wie auf dem Titel steht, Meditationes, theses, dubia philosophica, theologica. Da er wegen dieses Werks des Spinozismus verdächtig wurde, so mußte er Frankfurt verlassen. In einem vom Christian Thomasius entworfenen Gutachten der Juristen-Facultät zu Halle wurde er des Atheismus beschuldigt, welche Beschuldigung aber ungegründet war, und gegen die er sich auch in einer andern Schrift vertheidigte *).

In

*) Vgl. *Brucker* hist. crit. philos. T. IV. P. II. p. 699.

Digitized by Google

In Ansehung einiger anderer damals berühmten Gelehrten und Philosophen waren die Meynungen getheilt, ob sie den Spinozisten und Atheisten beyzugesellen seyen oder nicht. Von diesen will ich hier nur des Arnold Geulinex erwähnen. Dieser, ein Niederländer von Geburt, hatte zu Löwen Philosophie und Medicin studirt, und ward nach mancherley Schiksalen als Lehrer der Philosophie zu Leyden angestellt, wo er 1664 starb. Da zu der Zeit der Cartesianismus in den Niederlanden blühte, so ward er berühmt theils durch seine Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta, die, obwohl nach mathematischer Methode abgefaßt, doch mehr Aristotelisch war, theils und zwar hauptsächlich durch seine Ethica, die er Γνωθι σεαυτον nannte *). Geulinex stellte hier die sonderbare Behauptung auf: Wir könten keine Bewegung weder in unserm Körper, noch außerhalb demselben hervorbringen; sondern es sey ein anderes Princip, das unsere Thätigkeit bewirke und ihr Kraft verleihe, und durch welches auch die Grenze bestimt werde, über welche hinaus die Wirkung sich nicht erstrecke. Der Mensch sey also nichts als bloßer Zuschauer des Spiels seiner Maschine, in welchem er durchaus nichts zu ändern vermöge, indem dieses das Werk eines Andern sey. Es erhelle hieraus, daß weder unsere Thätigkeit die Dinge, noch die Thätigkeit der Dinge Uns angehe; sondern

*) Eine zweyte Ausgabe der Ethicae, omnibus suis partibus in lucem editae et tam saeculi hujus quam atheorum quorundam philosophorum impietati scelestisque moribus, quamquam specioso ut plurimum virtutis praetextu larvatis, oppositae, und zugleich des Tractats des Cornelius Bontekoe de passionibus animae besorgte Jemand unter dem angenommenen Namen Philaretus zu Amsterdam 1696.

dern daß hier eine andere Kraft und Thätigkeit zum Grunde liege, die ein Effect der Gottheit sey, welche uns lediglich, um die Scene der Welt anzuschauen, nicht damit wir selbst eine Rolle spielen, in das Leben gerufen habe. Die Welt an sich selbst und durch sich selbst zeigt sich uns nicht. Es ist allein die Gottheit, welche gleichsam das Schauspiel derselben vor uns aufführt. Dem Schauspiele werden wir durch den Tod entrissen, und wir fürchten den Tod, weil wir einmal an die körperlichen Gegenstände gewöhnt, und wegen Ablegung der Rechenschaft über die Art, wie wir uns als Zuschauer verhalten haben, besorgt sind.

Geulincx ließ demnach den Menschen die innere Freyheit des Willens; nur daß die Kraft des Thuns von der Gottheit bestimt werde, so wie sein äußeres Verhältniß zu den Dingen und der Dinge zu ihm. Es flossen hieraus in seiner Moral mehrere Paradoxieen. So bestimmte er die Pflicht, der Gottheit willig zu gehorchen, wenn sie uns aus diesem Leben abrufe; hingegen nicht ungerufen unsern Posten zu verlassen; wenn wir uns selbst tödten, sind wir es freylich nicht selbst, welche die That verrichten, denn diese hängt nicht von uns ab, sondern Gott ist es, der sie bewirkt; aber der Willensentschluß gehörte uns an, und nun treibt uns Gott aus diesem Leben weg, nicht dahin, wohin wir etwa wünschen, sondern an den Ort, welcher den Bösen zum Aufenthalte bestimt ist. Geulincx schärft vornehmlich in seiner Moral ein, daß man nicht um seiner Glückseligkeit willen, sondern Alles aus unbedingtem Gehorsame gegen Gott thun müsse. Man hat in diesen Ideen des Geulincx den Spinozismus finden wollen gewisser entfern-

fernter Aehnlichkeiten mit den moralischen Ideen des Spinoza wegen; aber zuverlässig ist diese Meynung irrig; indem Geulinx die Gottheit und die Seele als verschiedene Substanzen annimt, und zwischen beyden genau unterscheidet. Mehr Aehnlichkeit haben die moralischen Resultate des G. mit den Stoischen, ob er gleich selbst sehr lebhaft sich gegen die Stoische Moral erklärte.

So sehr übrigens auch die Werke der angeführten Schriftsteller als frevelhaft, gotteslästerlich und selbst als ungereimt verschrieen sind; so viel Interesse haben sie für die Geschichte der philosophirenden Vernunft. Es verräth sich in ihnen, wie der menschliche Geist sich immer mehr von den Fesseln hergebrachter Vorurtheile und Autoritäten loszureißen strebte, wiewohl er dabey wiederum sich auf manche Irrwege verlor. Alle diese unvollkomnen Versuche mußten vorhergehen, um die größere Aufklärung in Sachen der Philosophie und Religion vorzubereiten, welche das achtzehnte Jahrhundert errang. Aber so wie politische Neuerungen, wenn sie auch an sich selbst noch so zweckmäßig und nothwendig sind, doch selten der Generation nützen, die sie unternimt, sondern erst den folgenden Geschlechtern heilsam werden; so mußten auch die Neuerer in der Philosophie und Religion ihre Privatwohlfarth den herschenden Vorurtheilen ihrer Zeitgenossen aufopfern.

Neun-

Digitized by Google

Neunter Abschnitt.

Geschichte des Platonismus in England während des siebzehnten Jahrhunderts.

In der Geschichte der Philosophie des siebzehnten Jahrhunderts darf nicht übergangen werden, daß auch der mystische Platonismus, der sich in Italien hauptsächlich durch den Marsilius Ficinus und den Grafen Johann Picus von Mirandula gebildet hatte, eifrige Anhänger, und zwar vorzüglich in England, fand. Es gehörten zu diesen Theophilus Gale und sein Sohn Thomas Gale, Ralph Cudworth, Heinrich More, Samuel Parker u. a.

Der erste war ein Presbyterianischer Geistlicher, aus Devonshire gebürtig, und starb im J. 1677. Er hatte die Meynung, daß die ursprüngliche und wahre Philosophie in dem Worte Gottes enthalten sey, welches auf verschiedene Weise und in verschiedenen Epochen des religiösen und kirchlichen Zustandes der Menschheit offenbart worden wäre. Diese Urphilosophie sey die echte Quelle aller übrigen Philosophie sowohl bey den morgenländischen Völkern, als insbesondre bey den Griechen. Man müsse also in der Benutzung der heydnischen Philosophie vorsichtig seyn, und die Theologie, die aus der Offenbarung geschöpft wäre, nicht nach der Philosophie, sondern umgekehrt die Philosophie nach der Theologie modeln. Um dies zu bewirken, hielt er das Studium der eklektisch alexandrinis

drinischen Philosophie am meisten für empfehlungswerth. Er gab selbst eine Philosophia universalis heraus (Londin. 1676. 8.), die er in zwey Theile abtheilte. In dem ersten entwickelt er den Ursprung und Fortgang der Philosophie und ihre Abkunft aus der Offenbarung; und da er glaubte, daß Plato den Inhalt dieser kennen gelernt, und seine Philosophie daraus geschöpft habe, so handelt er am umständlichsten von der Platonischen Philosophie. In dem zweyten erörtert er vorläufig die Lehren und Meynungen anderer älterer Philosophen, und erläutert hernach sein eigenes eklektisches System, das im Wesentlichen auf Neo-Platonismus und Cabbalismus hinausläuft. Sein Sohn, Thomas Gale, der in denselben Grundsätzen erzogen war, hat sich mehr als Litterator verdient gemacht *).

Auch Radulph oder Rudolph Cudworth war ein Anhänger der Platoniker; aber er besaß mehr originalen philosophischen Geist, als der ältere Gale, und wandte seine Philosophie zweckmäßiger und geschickter zur Vertheidigung des positiven Religionsglaubens an, als dieser. Cudworth wurde geboren zu Aller, einem kleinen Orte der Grafschaft Sommerset in England im J. 1617. Sein Vater war ein berühmter Theologe. Er verlor diesen zwar sehr früh, was jedoch seiner wissenschaftlichen Bildung in den ersten Jugendjahren keinen Abbruch that. Im dreyzehnten Jahre seines Alters ward er als Student in das Immanuels-Collegium zu Cambridge aufgenommen, und im J. 1639 ward er ein ordentliches Mitglied (fellow) desselben. Er erwarb sich hier als Lehrer den ausgezeichnetesten Beyfall, so daß die

*) *Bruckeri* Hist. crit. philos. T. IV. P. I. p. 434.

Digitized by Google

die talentvollsten jungen Leute aus den angesehensten Familien seiner Erziehung und seinem Unterrichte übergeben wurden. Bald darauf erhielt er eine Predigerstelle und sehr einträgliche Pfründe in der Nachbarschaft von Cambridge. Im J. 1645 ward er Königl. Professor der hebräischen Sprache, wodurch er veranlaßt wurde, seine Predigerstelle niederzulegen, und sich ganz dem akademischen Lehrgeschäffte zu widmen. Nachdem er auch die theologische Doctorwürde empfangen, ward er Vorsteher des Christcollegium's und Lehrer der theologischen Wissenschaften, welches Amt er bis an seinen Tod im J. 1688 mit so großem Ruhme verwaltete, daß er zu den vortrefflichsten akademischen Lehrern Englands gerechnet wurde.

Cudworth's berühmtestes Werk, das sein Andenken auf die Nachwelt gebracht hat, ist das Systema intellectuale Universi *), das ausser seiner Haupt-

*) Das Werk ist ursprünglich Englisch geschrieben: The true intellectual System of the Universe; wherein all the reason and philosophy of Atheism is confuted, and its impossibility demonstrated. By *Ralph Cudworth*; London 1678. fol. Ed. II 1743. 2 Voll. 4. Lateinisch von Mosheim: Systema intellectuale hujus Universi, seu de veris naturae rerum originibus commentarii, quibus omnis eorum philosophia, qui Deum esse negant, funditus evertitur. Accedunt reliqua auctoris opuscula. Jenae 1733. fol. Ed II emend. Lugd. Bat. 1773. 2 Voll. 4. Die angehängten Mosheimischen Observationen und Dissertationen haben dem Cudworthschen Werke einen vorzüglichen Ruf gegeben, besonders in der zweyten Ausgabe. Das Eigenthümliche aber in C's Vorstellungsart abgerechnet hat das Werk, unter andern für die Geschichte der Philosophie, einen sehr geringen Werth, da der Verfasser die gesamte Philosophie des Alterthums nach seinen Vorurtheilen gemodelt,

Haupttendenz auch dahin gerichtet ist, zu zeigen, daß die älteste Offenbarungslehre im Wesentlichen in der morgenländischen und griechischen Philosophie enthalten sey, die von ihm im Geiste der NeuPlatoniker ausgelegt wurde, und daß die letzte mit jener einerley Quelle habe. Eigentlich aber suchte er besonders die natürliche Theologie gegen Einwürfe der Atheisten zu vertheidigen.

Merkwürdigere philosophische Erörterungen von ihm sind etwa folgende: Erstlich: Der Begriff des *Unendlichen* ist ein mit dem Begriffe der Gottheit wesentlich verbundenes Merkmal, und ist mit dem Begriffe der *Vollkommenheit* identisch. Der Unendlichkeit kann nichts ermangeln; in ihr muß also auch die höchste Macht, Weisheit und Güte angetroffen werden. Was irgend Mangel ausdrückt, kann nicht zum Unendlichen gehören. Daher ist der Begriff des Unendlichen positiv, so wie der des Endlichen negativ ist. Verschiedene unendliche Eigenschaften lassen sich nicht neben einander denken. Also ein besonderes Wesen anzunehmen, das von unendlicher Dauer wäre, ein anderes, das unendliche Weisheit, ein drittes, das unendliche Macht hätte, würde ungereimt seyn. Im Gegentheile muß das unendliche Wesen auch alle unendliche Eigenschaften, die sich denken lassen, in sich vereinigen. *Cudworth* verwechselte hier den logischen Begriff des Unendlichen

mit

delt hat, und dieses auch für seinen gelehrten Uebersetzer verführerisch geworden ist, obgleich dieser ihn in vielen Stücken berichtigt hat. Eine Biographie *Cudworth's* hat *Mosheim* geliefert, und dabey Nachrichten aus dessen hinterlassenen Papieren, und den Acten der Universität zu Cambridge, die ihm mitgetheilt worden, benutzt.

mit dem Begriffe einer unendlichen Realität. In einer unendlichen Realität muß unstreitig alle Realität enthalten seyn, und mehr unendliche reale Wesen, oder mehr unendliche reale Eigenschaften, die verschiedenen Wesen anhafteten, lassen sich nicht zusammendenken.

Zweytens: Cudworth suchte auch die Möglichkeit der Schöpfung aus Nichts gegen den Grundsatz: Aus Nichts wird Nichts, dessen sich die Atheisten von jeher so sehr zu ihrem Vortheile bedienten, zu retten. Er behauptete: Es könne allerdings in einem gewissen Sinne aus Nichts Etwas werden, insofern Etwas, das vorher nicht existirt, nachher zum Daseyn gelangt. In dieser Voraussetzung liegt kein Widerspruch, und in Angelegenheiten der Metaphysik können Beweise a posteriori nichts entscheiden. Auch ist die Erfahrung durchaus nicht schlechthin jener Behauptung entgegen. Wir selbst können neue Gedanken hervorbringen; wir nehmen Veränderungen in den Accidenzen der Dinge wahr, die vorher nicht existirten; warum sollten nicht eben so gut neue Substanzen entstehen können? Cudworth hat auch hier wiederum sich geirrt. Daß Etwas zum Daseyn gelangt, was vorher nicht war, läßt sich wohl denken; die Frage aber ist: Woher dieses Etwas entstehe? und: Ob aus Nichts? Aus Nichts wird Nichts. Nimt man an, daß das Nichts zu Etwas werde, so ist dieses eben der geradeste Widerspruch. Daß die Erfahrung ein Entstehen aus Nichts bewähre, erhellt aus den von Cudworth angeführten Beyspielen nicht. Unsere Vorstellungen haben nie ihren Grund in Nichts, sondern wenigstens in der Existenz der Seele, die sie erzeugt, und vielleicht auch in den Eindrücken äußerer Dinge. Ob aber die Verände-

Digitized by Google

rungen der Accidenzen aus Nichts entstehn, ist auch sehr streitig; es könte ein ewiges Princip des Werdens geben, wie im Systeme des Spinoza angenommen wird. Auch würde aus der bloßen Möglichkeit des Entstehens von Etwas aus Nichts noch immer nicht folgen, daß die Welt wirklich aus Nichts erschaffen sey. Cudworth verstand, wie fast alle ältere Theologen, die Schöpfung aus Nichts in einer Bedeutung, in welcher sie der Urheber dieses Begriffes schwerlich dachte. Der letztere scheint nur haben sagen zu wollen, daß Gott die Welt lediglich durch sich selbst in's Daseyn gerufen habe, ohne sich dazu einer von ihm verschiedenen und unabhängigen Materie zu bedienen, dergleichen Anaxagoras und Plato zur Möglichkeit der Schöpfung postulirten.

Drittens: Eine eigenthümliche Vorstellungsart brachte Cudworth in Umlauf von sogenannten plastischen Naturen, die in der Folge gegen die Atomisten, wie in dem Streite des le Clerc gegen Bayle, häufig gebraucht wurde. Die plastische Natur, die sich C. dachte, ist im Grunde dieselbe mit der Weltseele der Platoniker. Er legte ihr das Vermögen bey, an der rohen Materie die mannichfaltigen Formen der Körperwelt hervorzubringen nach einem Begriffe der Zweckmäßigkeit, und für die Erhaltung der Gattungen und Arten zu sorgen; kurz sie war ihm das Princip der Organisation in der Sinnenwelt. Seine Argumentation war diese: Entweder bilden sich die körperlichen Formen, namentlich die thierischen, durch bloßen Zufall; oder es herscht hierin eine mechanische Nothwendigkeit; oder Gott bildet unmittelbar selbst jeden Körper; oder endlich es giebt außer Gott ein bildendes Princip in der Natur.

Daß

Digitized by Google

Daß die körperlichen Formen ihren Ursprung dem Ohngefähr verdanken, ist eine Ungereimtheit, die durch die Zweckmäßigkeit jener unmittelbar widerlegt wird; ein mechanischer Fatalismus kann auch nicht angenommen werden, denn der läuft zuletzt auch auf ein blindes Ohngefähr hinaus; eine unmittelbare fortgesetzte Schöpfung Gottes läßt sich auch nicht denken; also bleibt nichts übrig, als eine besondre plastische Natur zum Principe der Organisation der Materie zu erheben.

Viertens: Cudworth behauptete auch eine von dem eigentlichen mit Bewußtseyn verbundenen Seelenprincipe verschiedene Lebenskraft in eben dem Sinne, wie Des Cartes dieselbe annahm. Er berief sich auch auf ähnliche Argumente dafür. Während eines tiefen Schlafes dauert das thierische Leben fort ohne alles Bewußtseyn der Seele. Unser Körper bildet sich aus und wird bewegt, besonders bey den unwillkührlichen Verrichtungen, z. B. dem Athemholen, ohne daß die Seele sich dessen bewußt wäre, oder absichtlich dazu beytrage u. s. w.

Da Cudworth bey seinem Werke vornehmlich die Absicht hatte, den Atheismus zu widerlegen, und den Theismus zu begründen, so hat er auch großen Fleiß auf die Ausführung der Beweise für das Daseyn Gottes verwandt, und es ist ihm daher in Ansehung dieser Manches eigenthümlich.

Erstlich: Die Dinge, die wir erkennen, unterscheiden sich auch durch immer höhere Grade von Vollkommenheit, welche das eine vor dem andern hat. Nun kann diese Gradation der Vollkommenheit nicht in's Unendliche fortgehn; es muß also ein Wesen geben, welches das allervollkommenste ist. Bey diesem

Beweise ist nur die Nothwendigkeit der Schlußfolge nicht einleuchtend. Daß die Gradation der Vollkommenheit sich in's Unendliche verliere, widerspricht der Vernunft nicht. Es könte unter den wirklich vorhandenen Wesen auch Eines das vollkommenste seyn; daraus würde noch nicht fließen, das dasselbe unter allen möglichen Wesen das vollkommenste wäre.

Zweytens: An dem auch von Des Cartes vorgebrachten Argumente für das Daseyn Gottes aus dem Begriffe des vollkommensten Wesens vermißte Cudworth den Beweis der Möglichkeit desselben. Denn daraus, daß sich ein vollkommenstes Wesen denken läßt, kann man noch nicht auf seine Wirklichkeit schließen, weil zuvor entschieden werden muß, ob auch ein solches Wesen möglich sey. Diesen Mangel suchte er daher auf folgende Art zu ergänzen: Es ist im Begriffe des vollkommensten Wesens kein Widerspruch, und also ist dasselbe möglich; ist aber ein vollkommenstes Wesen möglich, so ist es auch wirklich. Hier ist nur eben dem Hauptfehler des Beweises nicht abgeholfen, daß aus der Möglichkeit auf die Wirklichkeit geschlossen wird: ein Schluß, der gar keine Bündigkeit hat.

Drittens: Es muß nothwendig von Ewigkeit her ein Wesen existiren. Für dieses ewige Wesen können weder die Welt, noch die Bewegung, noch die Zeit angenommen werden; also muß ein von der Welt verschiedenes Wesen von Ewigkeit vorhanden seyn, das keinem Wandel und Wechsel unterworfen ist. Auch dieses Argument hat große Schwächen. Es kann ein ewiges Werden geben, und in diesem Sinne läßt sich weder der Welt, noch der Bewegung, noch der Zeit, die Ewigkeit geradehin absprechen. Die Welt ferner als

Digitized by Google

als Ding an sich in ihrer Urmaterie kann ewig seyn, wenn auch die Form der Wandelbarkeit unterworfen ist. Endlich würde noch nicht die Einzigkeit Gottes folgen; denn es könten mehr ewige Wesen außer der Welt vorhanden seyn.

Viertens: Die Wesen der Dinge sind ewig; diese aber sind nichts als Begriffe (Ideen); also muß von Ewigkeit ein denkendes Wesen (ein göttliches Wesen) existiren, in welchem alle diese Begriffe vorhanden sind. Dieses Raisonnement hatte Cudworth der Platonischen Philosophie abgeborgt. Aber gerade der Fundamentalsatz desselben, daß die Wesen der Dinge Ideen sind, ist der Anfechtung am meisten ausgesetzt. Auch führt dies Argument zu der Vorstellungsart des Malebranche, oder zum Spinozismus, indem der Welt hier bloß ein idealisches Daseyn im göttlichen Verstande oder durch das Denken Gottes, das zugleich die Wirklichkeit der Dinge ausdrückt, beygelegt wird.

Fünftens: Auch teleologische Data wurden von Cudworth für seinen Zweck benutzt. Die Erfahrung zeigt immer eine richtige Proportion in der Zahl des männlichen und weiblichen Geschlechts bey den Menschen, wodurch die Erhaltung derselben bewirkt wird. Dieses ist unbegreiflich, wenn man nicht Weisheit eines höchsten Weltschöpfers und Weltregierers annimt, worin es seinen Grund hat. Eben die Bemerkung hätte C. auf alle Naturreiche ausdehnen können. Allein es ist bekant, inwiefern auch der sogenannte physisch-theologische Beweis des Daseyn Gottes, wenn er in der That für eine Demonstration gelten soll, mangelhaft ist, und nicht zu dem gewünschten Ziele führt.

Sechstens: Die Behauptung von der Ewigkeit der Welt findet darin etwas für sich, daß wenn Gott in der Zeit geschaffen hat, es unbegreiflich ist, warum er nicht früher schuf? Cudworth antwortet, daß die Zeit erst mit der Schöpfung der Welt begann, also vor der Schöpfung von keinem Früher oder Später die Rede seyn könne. Was einen Anfang hat, muß in einer bestimten Zeit anheben; und es ist demnach unmöglich, daß Gott die Welt schuf, und sie doch in einer gegebenen Zeit nicht ein gewisses Alter hätte. Die Antwort wäre gut, wenn eine Ewigkeit, in welcher die Gottheit vor der Weltschöpfung existirte, ohne Zeit vorstellbar wäre. Auch bleibt die Frage doch immer dieselbe: Warum die Welt nur ein bestimtes Alter und kein höheres hat? So waren also die Vertheidiger der Ewigkeit der Welt nicht widerlegt *).

Cudworth war, und mußte es nach seinen Grundsätzen seyn, auch ein Gegner der Hobbesianischen Theorie vom Ursprunge und der wahren Beschaffenheit unserer Erkentniß. Hobbes hatte alle Realität der Erkenntniß auf die sinnliche Empfindung zurückgeführt, und den Grund der allgemeinen Begriffe bloß in dem Bedürfnisse der Bezeichnung mehrer individueller Gegenstände mit einem gemeinschaftlichen Namen gefunden; daher er denn auch jenen allgemeinen Begriffen gar keine objective Bedeutung beylegte, sondern sie geradezu für Wörter ausgab, denen eine bloß logische oder grammatische Bedeutung zukomt. Dagegen vertheidigte Cudworth mit der Platonischen Schule, in welcher er sich

*) *Cudworth* Syst. intellect. de veris naturae rerum origin. cap. V.

sich gebildet hatte, das Daseyn von Ideen a priori, zu deren wirklicher Aeußerung im Bewußtseyn die Eindrücke der Gegenstände auf die Sinne nur die gelegenheitliche Veranlassung gäben. Er bemühte sich besonders, es zu verdeutlichen, was eigentlich der bloße Sinn, oder, um mich noch bestimter auszudrücken, das Sinnesorgan zu der Erkentniß der Objecte beytrage, wie sie der menschliche Geist wirklich zu Stande bringt und besitzt. Das Sinnesorgan liefert zu der Erkentniß nach Cudworth nichts weiter, als einen unbestimten verworrenen Schein, oder, wenn man will, ein unbestimtes Bild des Gegenstandes, welches nach dem Eindrucke dieses zurückbleibt und den Geist veranlaßt, seine eigene Kraft an der Bearbeitung dieses Stoffes zu erweisen und zu üben. Jener Sinnenschein, unabhängig betrachtet von der Thätigkeit des Geistes, die ihn zur Erkentniß erhebt, ist an und für sich nie Erkentniß. Cudworth bemerkt sehr fein, daß das bloße Auge, falls es als Organ Selbstbewußtseyn hätte, sich höchlich wundern würde, wenn es einsähe, was der Verstand aus dem von ihm dargebotnen Bilde des Gegenstandes gemacht habe. Es würde dieses schlechterdings nicht als Wahrheit anerkennen. Also müssen in der Natur des menschlichen Geistes selbst ursprünglich die Formen oder Ideen liegen, deren Beziehung a priori auf den Sinnenstoff diesen in Erkentniß umwandelt. Freylich würde die Erkentniß ohne den Beytrag der Sinne als menschliche Erkentniß nicht entstehn; denn die Sinne müssen die Materie dazu darbieten; aber der bloße Beytrag der Sinne würde auch nicht, was Hobbes meynte, die Erkentniß begründen können; weil doch diese unleugbar unserm eigenen Bewußtseyn nach einen ganz andern Charakter

hat, als der Sinnenschein, wenn man ihn an und für sich nimt.

Cudworth's Theorie vom Ursprunge und Wesen der Erkentniß war demnach, so wie seine ganze Philosophie in der Hauptsache, barer Platonismus, und jene kann wegen der ausnehmenden Deutlichkeit der Darstellung für einen trefflichen Commentar zu dem leztern gelten. Die Identität des Cudworthischen und Platonischen Systems in diesem Puncte erhellt noch offenbarer daraus, daß in jenem auch eine Welt der Ideen angenommen wird, die im göttlichen Verstande existirt, das eigentliche und wahre Wesen der Dinge enthält, und nach deren Muster die Sinnenwelt von der Gottheit geschaffen ist; so wie sich auf dieselbe die Ideen des menschlichen Geistes in ihrer Abstraction genommen beziehen. Zwischen dem Cudworthischen Systeme und dem Kantischen ist folglich ein eben so auffallender Unterschied, wie zwischen dem leztern und dem Platonischen *).

Der Einfluß der Platonischen Lehre auf die praktische Philosophie Cudworth's ist ebenfalls unverkennbar. Er bestritt lebhaft die Meynungen derer, welche den Grund der sittlichen Begriffe vom Guten und Bösen, vom Recht und Unrecht, in dem göttlichen Willen fanden, oder gar den Ursprung derselben auf die bürgerliche Gesetzgebung allein zurückführten. Im Gegentheile erklärte er diese Begriffe für solche, die schlechterdings von keiner bürgerlichen Gewalt und überhaupt von keinem Willen abhiengen. Ein jedes Ding muß seiner Natur nach seyn, was

*) *Cudworth* de aeternis justi et honesti notionibus lib. III, 1. ad calc. Syst. intell. p. 24.

das es ist, und kann nichts anderes seyn. Selbst in den positiven Gesetzen ist es nicht der Wille des Gesetzgebers, welcher die Bürger verpflichtet, sondern das wirklich vorhandne Gute und Böse, Recht und Unrecht. Eine Handlung wird nicht dadurch moralisch recht oder unrecht, daß sie einem positiven Gesetze gemäß oder zuwider ist; sondern dadurch, daß sie mit dem wirklichen Rechte, das ursprünglich existirt, zusammenstimt oder nicht. Daß aber die sittlichen Begriffe lediglich auf dem Willen Gottes beruhen, steht mit der Natur derselben im Widerspruche. Die Wesen der Dinge sind unveränderlich, und nicht der göttlichen Willkühr unterworfen. Vielmehr ist in der Natur Gottes selbst eine gewisse moralische Güte (bonitas quaedam), die über seine Weisheit erhaben ist und diese Weisheit bestimt, so wie wiederum die Weisheit Gottes seinen Willen bestimt.

Cudworth vertheidigte diese Behauptung gegen den Einwurf, daß durch sie die Freyheit Gottes aufgehoben, und dieser zu einem abhängigen Wesen gemacht werde. Der Wille, sagt er, an sich selbst betrachtet ist nicht nur ein ganz blindes Vermögen, sondern auch gänzlich unbestimt, so daß er seiner Natur nach nie ein Gesetz oder eine Regel abgeben kann. Die Güte und Weisheit also der Natur des Willens unterordnen, heißt jene selbst zerstören. Umgekehrt kann der Wille nur dann vollkommen werden, wenn er von der Weisheit (Wissenschaft des ewig Wahren) regiert wird; und die Weisheit regiert den Willen nach der ewigen Güte; denn das ewig Gute ist ewig wahr, und kann von Gott nicht anders erkannt werden, als es ist. Bestimte der Wille Gottes dessen

Weisheit und Güte, so würde es um alle Wahrheit und alle feste Wissenschaft gethan seyn, so wie um alle Moralität; denn jene, wie diese, wäre in jedem Augenblicke dem freyen Willen Gottes unterworfen, der als blind und zufällig wirkend sie immer abändern könte. Dann wäre, wie Cudworth hinzusetzt, auch keine Mathematik mit apodiktischer Gewißheit und Evidenz möglich. Alle Wissenschaft, Weisheit und Güte aber, welche die erschaffenen Wesen besitzen, ist nichts weiter als Theilnahme an jener einzigen, ewigen, unwandelbaren Weisheit und Güte in der Gottheit. Alle erschaffene Geister sind so viele Abdrücke des göttlichen Urbildes, gleichsam so viele Ebenbilder des göttlichen Antlitzes, die in verschiedenen Spiegeln wiederstrahlen, von denen das eine heller, das andere dünkler, das eine seinem Quelle näher, das andere von ihm entfernter ist.

Die sittlichen Begriffe des Guten und Bösen können auch nicht, wie Cudworth nun in einer ausführlichen Untersuchung noch darzuthun sucht, aus der Erfahrung entsprungen seyn. Sie gehören zu den einfachen, allgemeinen, unwandelbaren Begriffen, und diese kann die Sinnlichkeit nicht liefern, die für sich und auch in Verbindung mit dem Verstande nur veränderliche Empfindungen und Bilder (Sensationen und Phantasmen) gewährt. Die sittlichen Begriffe sind bloß denkbar, und daher Erzeugnisse der Intelligenz an sich selbst. Da aber die körperlichen Gegenstände, weil sie wirklich empfunden und vorgestellt werden, wirklich existiren (nach dem Kriterium der Evidenz, das Cudworth vom Cartesius angenommen hatte); so müssen auch die intelligibeln Gegenstände, dergleichen die einfachen und allgemeinen Be-

Digitized by Google

Begriffe von den Dingen und die sittlichen Begriffe ind, wirklich vorhanden seyn. Es muß also wirklich in Gutes (bonum), ein Recht (justum), geben, ur mit dem Unterschiede von der Existenz körperlicher Dinge, daß jene als intelligibel nur in einem Verstande existiren können; und also im göttlichen Verstande ihre Urquelle und Urexistenz haben müssen. Eben weil die bloß intelligibeln allgemeinen Wahrheiten ewig und unwandelbar sind, so existiren sie auch vor llen Sinnendingen und sinnlichen Vorstellungen; ja ie Existenz jener ist allein wesenhaft, was die Existenz dieser nicht ist, die immer von einer Veränderung zur andern hinüberschwinden. Die menschliche Erkentniß hebt daher nicht bey den Sinnendingen an, ondern sie besteht a priori aus den unwandelbaren Beriffen, und endigt bey jenen *).

Mein gelehrter und verdienstvoller Freund, Herr Meiners, leugnet die Identität des Cudworthischen Moralsystems mit dem Platonischen, und ehauptet dagegen, "daß das, was man als die eienthümlichsten Principien der Kantischen Moral etrachte, schon vor mehreren Menschenaltern Lehren er Cudworthischen Schule waren" **). Da ich

*) Cudworth's Abhandlung über die Gründe des Sittlichen erschien zuerst im J. 1731 Englisch unter dem Titel: Treatise concerning eternal and immutable Morality. Sie ist aber ebenfalls von Mosheim lateinisch übersetzt (De aeterna et immutabili rei moralis, seu justi et honesti, natura liber, auctore *Radulpho Cudworthо*), und dem Systema intellectuale Universi beygefügt worden. Aus dieser Uebersetzung hab' ich Cudworth's Vorstellungsart, fast durchaus mit dessen eignen Worten, concentrirt.

**) Meiners Allgemeine Geschichte der Ethik B. I, S. 326. B. II. S. 114.

Digitized by Google

ich vorerst bloß vom Cudworth selbst zu reden habe, so kann ich mich auf die Schriftsteller, die Hr. Meiners zur Cudworthischen Schule rechnet, namentlich auf Price, dessen Moralphilosophie in der That mit der Kantischen eine auffallende Aehnlichkeit hat, hier nicht einlassen. Vom Cudworth selbst aber bin ich fest überzeugt, daß er auch in der Moralphilosophie, wie in der theoretischen, nichts anders als ein Platoniker, und nichts weniger als ein Kantianer vor Kant war.

Plato nimt objective Ideen aller sittlichen Gegenstände im göttlichen Verstande an, und legt ihnen eine wirkliche, wiewohl nur intelligible, Existenz bey. Er läßt den göttlichen Willen nach diesen Ideen bestimt werden, und sie sind auch die Gründe, nach denen sich der menschliche Wille bestimmen soll, soferne die menschliche Vernunft an den göttlichen Ideen Theil nimt, und also auch selbst Ideen des Moralisch Guten, des Rechts u. w. besitzt. Eben dasselbe lehrt Cudworth, und es macht das Charakteristische seines Moralsystems aus. In der oben angeführten Abhandlung (cap. III. §. 7) sagt er: Omnis, quae in naturis est creatis, tam angelis, quam hominibus, scjentia et sapientia, nihil est quam *participatio* unius illius, aeternae, immutabilis et perennis sapientiae, qua Deus valet. Quot sunt creatae mentes, tot sunt unius illius archetypi sigilli expressa simulacra, tot sunt veluti unius ejusdemque faciei in varii generis speculis reflexiones, quarum alia clarior est, alia obscurior, alia fonti propior, alia ab eo remotior. Wer kann hier im Cudworth den Platoniker verkennen? Es giebt kaum eine Lehre im Platonischen Systeme, die die-

sem

eın eigenthümlicher wäre, als die Lehre von der Theilnahme (participatio) der endlichen vernünftigen Naturen an den Ideen der göttlichen Intelligenz. Nur das ist beym Cudworth zu bemerken, daß er manche Modificationen, welche der Platonismus durch die NeuPlatoniker erhalten hatte, in sein System aufnahm, und dasselbe überhaupt den Lehren des Christenthums anpaßte.

So sehr aber Cudworth's Moralphilosophie mit der Platonischen übereinstimt, so sehr weicht sie auf der andern Seite von der Kantischen ab. Das Princip des Sittlichen ist in jener eine objective Idee des AbsolutGuten und Rechten in der göttlichen Vernunft, welche Idee die menschliche Vernunft ebenfalls besitzt, soferne sie an der göttlichen Theil nimt, oder gleichsam ein Abdruck von dieser ist. Jene Idee dachte sich Cudworth gar nicht als bloß formal. Er gab ihr einen gewissen Inhalt, wiewohl er sich diesen Inhalt, eben so wenig wie Plato, mit Deutlichkeit vorstellte und vorstellen konte, sondern derselbe sich vielmehr bey ihm in eine mystische Phantasie verlor. Dies leztere erhellt unter andern daraus, daß er die höchste Güte in Gott mit dem verglich, was die Kabbalisten die Krone in der Gottheit (Keter) nannten *). Einen solchen Begriff vom Principe des Sittlichen kennt die Kantische Moralphilosophie gar nicht. Nach dieser giebt es keine objective Idee des Guten von einem realen Inhalte. Sie findet das Princip des Sittlichen in der bloßen Form der Gesetzmäßigkeit der Maximen, die a priori zum Wesen der menschlichen

*) *Cudworth* de aeternis justi et honesti notionibus I, 3. §. 8. p. 11.

lichen Vernunft gehört. Bey Cudworth ist die moralische Güte ein für sich bestehendes idealisches mystisches Wesen in der Gottheit und im Menschen, verschieden von der Weisheit und von dem Willen, welcher letztere sogar in der Gottheit als ein bloß blindes mechanisch und zufällig wirkendes Vermögen charakterisirt wird. Bey Kant ist ein absolutguter Wille, oder die sich selbst gesetzmäßig bestimmende Freyheit der Intelligenz, das höchste Gut. Die mit Recht so sehr getadelte Kantische Scheidung zwischen einer theoretischen und praktischen Vernunft, deren jede ihr besonderes Gebiet a priori in Beziehung auf die Erkentniß und das Handeln hat, ist dem Cudworth ganz fremde. Der letzte kennt nur Eine Vernunft überhaupt, den Inbegriff der Ideen, die bey ihm die Principien sowohl der Erkentniß als des Sittlichen ausmachen. In dem Cudworthischen Principe des Sittlichen vermißt man durchaus einen Grund der Verbindlichkeit desselben; denn daraus, daß die Vernunft die Idee des Guten erkennt, kann keine Verbindlichkeit fließen, sie zu realisiren. In dem Kantischen Moralprincipe, das zugleich als unbedingtes Gesetz der Freyheit (kategorischer Imperativ) vorgestellt wird, ist der Grund der Verbindlichkeit unmittelbar enthalten. Daher ist auch die menschliche Vernunft bey Kant unabhängige Gesetzgeberinn (Autonomisch), deren Autorität nicht auf der vorausgesetzten Existenz Gottes beruht, ob sie gleich wegen ihrer moralischen Gesetzgebung zum Glauben an das Daseyn Gottes leitet; anstatt daß bey Cudworth der oberste Grund der Sittlichkeit die göttliche Güte ist, die auf eine mystische Art als objectiv existirend vorgestellt wird, und von welcher auf eine

Digitized by Google

nicht minder mystische Weise die menschliche Intelligenz participirt. Die Gültigkeit des Cudworthischen Moralprincips hängt von der Gültigkeit der Ideenlehre überhaupt ab. Alle Einwürfe, welche sich mit Grunde gegen diese vorbringen lassen, treffen auch jenes. Man kann aber immerhin die Ideenlehre widerlegen, ohne dadurch das Kantische System, und am wenigsten den praktischen Theil desselben widerlegt zu haben. Denn das Kantische System gehört selbst zu denen, mit welchen die Ideenlehre durchaus unverträglich ist.

Von dem Verhältnisse des Princips der Sittlichkeit im Menschen zum Systeme der Neigungen und Triebe sagt Cudworth gar nichts. Wenigstens habe ich nichts dahin Gehöriges in der erwähnten Abhandlung von den Ideen des Moralisch-Guten und des Rechts angetroffen. Er hat also auch die Kriterien nicht berührt, nach denen der relative Werth sittlicher Handlungen, soferne sie zugleich durch anderweitige Triebfedern, außer dem Principe des Guten, motivirt werden, zu beurtheilen ist. Kurz die Verbindung zwischen Tugend und Glückseligkeit ist er ganz umgangen. Wahrscheinlich aber und nach seinen übrigen Grundsätzen hat er darüber so gedacht, wie Plato, und die sinnliche Glückseligkeit mit der moralischen Vollkommenheit in eben den schneidenden Contrast gestellt. In diesem Betrachte fände eine Aehnlichkeit zwischen dem Cudworthischen und Kantischen Moralsysteme statt; nur daß sie in jedem derselben auf andern Gründen beruhete, und der mit der Cudworthischen Lehre verbundene Mysticismus nicht eben so der Kantischen aufgebürdet werden könte.

Heinrich More war zu gleicher Zeit mit Cudworth Lehrer auf der Universität zu Cambridge,

Digitized by Google

und mit ihm durch Freundschaft verbunden. Er hat selbst sein Leben beschrieben. Im J. 1614 wurde er zu Cambridge gebohren, und auch daselbst wissenschaftlich gebildet. Seine ersten philosophischen Studien betrafen das Aristotelische System, und er glaubte nach einem ihm mit mehrern seiner Zeitgenossen gemeinschaftlichen Vorurtheile sich vor Einseitigkeit zu verwahren, wenn er daneben die Werke des Cardanus, des Jul. Cäsar Scaliger, u. a. neuerer Schriftsteller von entgegengesetzter philosophischer Denkart benutzte, und einen gewissen Eklekticismus für sich zu Stande brächte. Indessen sah er, wie er selbst versichert, bald ein, daß seine Mühe vergeblich war, weil er bey mancher wahren und gründlichen Kentniß auch vieles auffaßte, was ihm bald als Irrthum oder wenigstens als ungewiß erschien. Durch die Bekantschaft mit den Scholastikern ward er zu sonderbaren Grillen verleitet. So verfiel er durch ein zu angestrengtes Studium der Dispute der Thomisten und Scotisten über das Princip der Individuation auf die Einbildung, daß er selbst kein besonderes und selbstständiges Individuum, sondern nur ein Glied eines andern unermeßlichen Individuum's wäre, das nur seine eigene Individualität erst vollständig zu erkennen vermöchte, und zu welchem er sich verhalte, wie sein Daum zu seinem übrigen Körper. Da er aber doch bald das Schwärmerische dieses Wahns erkannte, und die Beschäfftigung mit den Scholastikern überdem die Folge hatte, daß er selbst in Ansehung alles dessen ungewiß wurde, was ihm bisher unzweifelhaft gewesen war, so gab er die Scholastik und überhaupt die Aristotelische Philsophie ganz auf, und wandte sich zu den NeuPlatonikern, wo er vorzüglich den Marsilius Ficinus zum Führer

nahm.

nahm. Die Ableitung aller wahren Philosophie und alles echten Philosophirens von Gott und dessen Erleuchtung schien ihm das Räthsel am besten und am befriedigendsten zu lösen, das er bisher vergeblich zu lösen sich bestrebt hatte. So wurde More einer der eifrigsten Anhänger und Verbreiter der Pythagorisch-Platonisch-Cabbalistischen Lehre. Nachdem er die theologische Doctorwürde erhalten, ward er Professor der theologischen Wissenschaften und Mitglied des Christcollegium's. Er starb im J. 1687.

Mit seinem Collegen Cudworth theilte More die Absicht, der damals einreißenden atheistischen Denkart und den Wirkungen, welche diese auf die Jugend und das große Publicum haben mußte, entgegen zu arbeiten. Daher legte er es mit dem größten Eifer darauf an, eine zuverlässige demonstrative Wissenschaft von der Existenz und Natur Gottes, so wie von der geistigen Natur überhaupt, aufzustellen, und brauchte hierzu auch das zuletzt erwähnte philosophische System. Er setzte dabey, wie alle Anhänger desselben, voraus, und suchte es historisch und aus dem Charakter dieses Systems darzuthun, daß Pythagoras und Plato ihre Philosophie ursprünglich von den Hebräern entlehnt hätten, und daß man also aus den Werken derselben, wenn man das Fremde davon abscheide, die wahre und echte Weisheit des Alterthums schöpfen könne. Mit dem Pythagorisch-Platonischen Systeme aber, vornehmlich so wie es durch den Ficin gemodelt war, verband er noch die cabbalistische Vorstellungsart, die er aus derselben Quelle ableitete, und deren Urheber nach seiner Meynung noch tiefer in die Geheimnisse der göttlichen Weisheit eingedrungen seyen. Der beträchtlichste Theil der

Digitized by Google

Schriften des More ist deswegen cabbalistischen Inhalts, und er sucht darin theils die Wahrheit und das Alterthum der cabbalistischen Philosophie, theils ihre Uebereinstimmung mit den Pythagorisch-Platonischen Lehren, darzuthun, theils auch zu zeigen, inwiefern die neuern Cabbalisten von der wahren Beschaffenheit des Cabbalismus abgewichen seyen. Inzwischen schloß er doch die neueste Philosophie seiner Zeit, namentlich die Cartesianische, nicht ganz von seinem Systeme aus. Er vereinigte vielmehr, was sehr begreiflich ist, mit diesem mehrere Behauptungen jener, wiewohl er auch eben dadurch auf sehr seltsame Paradoxieen gerieth, dergleichen in seinem Enchiridion Metaphysicum häufig vorkommen. So erklärt er z. B. die Mosaische Kosmogonie zugleich nach Pythagorischen, Platonischen, und Cartesianischen Grundsätzen. Doch war er in den Hauptpuncten ein Gegner des Des Cartes *).

Die

*) Das Leben des More findet sich in der Vorrede zu seinen: Opera omnia, die in zwey Folianten zu London 1679 herausgekommen sind. Zu den cabbalistischen Schriften desselben gehören hauptsächlich folgende: Conjectura cabbalistica in tria prima capita Geneseos, s. Tentamen conjecturale interpretandi mentem Mosis in tribus illis Geneseos capitibus, secundum triplicem Cabbalam, literalem, philosophicam et mysticam, sive divino moralem. — Defensio Cabbalae triplicis. — Apologia contra Sam. Andreae Examen generale Cabbalae philosophicae — Trium tabularum Cabbalisticarum decem sephiroth sive numerationes exhibentium Descriptio. Hier suchte er die Uebereinstimmung der Pythagorischen und Cabbalistischen Philosophie zu beweisen. — Quaestiones et considerationes in tractatum primum libri Druschim, expositio Mercavae Ezechielis ex principiis philosophiae Pythagoricae praecipuisque theosophiae Judaicae reliquiis concinnata — Catechismus

Die Metaphysik erklärte More für die Wissenschaft von der unkörperlichen (geistigen) Natur, soweit diese von uns erkant werden mag. Er nahm sie mit der natürlichen Theologie identisch. Nur gab er der unkörperlichen Natur, und folglich auch der Gottheit, einen eigenen Charakter, und dies macht das Unterscheidende seines metaphysischen Systems aus. Ding überhaupt, Existenz, Entität, Vollkommenheit, Allgemeinheit, Individualität, Einfachheit, Zusammengesetztheit, Einerleyheit, Verschiedenheit, Dauer, Größe, sind nicht Gegenstände der Metaphysik, sondern der Logik oder Dialektik; denn es sind Begriffe, welche der Verstand auf das Objective überträgt. Die Metaphysik hat lediglich die unkörperliche Natur als solche zu untersuchen, so wie die Physik im Gegentheile sich mit der körperlichen beschäfftigt. Das Enchiridion metaphysicum

chismus: Cabbalisticus sive Mercavaeus, fundamenta philosophiae sive Cabbalae Aetopaedomelissaeae. Diese letzte Schrift war gegen die Verirrungen der neuern Cabbalisten gerichtet. Die meisten dieser Abhandlungen sind in die Cabbala denudata des Knorr von Rosenroth eingerückt. Ueber die cabbalistische Philosophie des More S. Bruckeri Hist. crit. philosoph. T. II. — Ein vollständiges Verzeichniß seiner Schriften hat More selbst gegeben in der Vorrede zu der obigen Ausgabe seiner Werke. Diese Ausgabe enthält auch mehrere lateinisch übersetzt, die ursprünglich Englisch geschrieben waren, wie sein Antidote against Atheism, und das Werkchen: On the immortality of the soul, die er in einer besondern Sammlung: Collection of several philosophical writings im J. 1662 zu London herausgab, nachdem sie schon vorher einzeln gedruckt waren. Einige kleinere Jugendarbeiten hat er aus jener größern Ausgabe seiner Werke weggelassen.

cum des More hat daher zum Hauptzwecke, das Daseyn einer unkörperlichen Natur zu beweisen, und ihre Beschaffenheit aufzuklären. Daß es aber eine solche unkörperliche Natur gebe, erhellt aus folgenden Gründen:

Erstlich: Es existirt ein unbewegliches Ausgedehntes (der Raum), welches von der beweglichen Materie verschieden ist. Denn entweder muß man dies annehmen, oder man muß zugeben, daß Gott keine endliche Materie habe schaffen können, da wir uns denken können, daß sich jede gegebene endliche Materie in einem unendlichen Raume befinde. Selbst die Philosophen, welche eine Schöpfung der Materie leugneten, wie die Atomisten im Alterthume, behaupteten doch das Daseyn einer unendlichen Ausdehnung. More bringt auch noch mehr andere Gründe vor, das Daseyn eines von der Materie verschiedenen Raumes darzuthun, die ich hier füglich übergehen kann. Besonders argumentirt er gegen die Cartesianer, welche die Ausdehnung mit der Materie identisch nahmen, und insoferne gerade das entgegengesetzte System über die geistige Natur behaupteten, als More aufstellte.

Zweytens: Das von der Materie verschiedene unendliche Ausgedehnte ist nicht bloß etwas Eingebildetes, sondern wenigstens eine Realität, wo nicht gar die Gottheit selbst. (Extensum illud immobile, quod demonstratum est a materia mobili distinctum, non est imaginarium quiddam, sed Reale saltem, si non divinum *)). Diese Realität des Raumes außer der Materie suchte

*) *Henr. Mori* Enchirid. Metaphys. cap. 8. Opp. T. I. p. 165.

Digitized by Google

te nun More vorzüglich zu begründen. Es giebt reale Modi der Materie, die selbst ausgedehnt, und doch nicht Materie sind, z. B. Bewegung und Ruhe, Solidität u. dgl.; denn es kann überall kein Etwas geben, das nicht ausgedehnt sey. Wenn die Pythagoreer lehrten, daß das Universum den umgebunden leeren Raum gleichsam einathme, so dachten sie sich unter dem letztern eine immaterielle Substanz. Bloß das Nichts kann keine Ausdehnung haben. Wenn aber jedes Etwas ausgedehnt seyn muß, so ist auch jedes Ausgedehnte eine Realität. Es läßt sich auch kein reales Attribut eines realen Subjects denken, wenn diesem Attribute nicht selbst eine Realität zum Grunde liegt. Nun ist aber die Ausdehnung ein reales Attribut der Materie, das wir noch von dieser unterscheiden können; jene muß also selbst eine Realität haben. Das ausgedehnte Reale als von der Materie verschieden kann aber nichts anders als die Gottheit selbst seyn; denn es hat Eigenschaften des göttlichen Wesens. Es ist unendlich (infinitum), einfach (simplex), unbeweglich (immobile); es ist der innerste Ort, das innerste Wesen, innerhalb oder außerhalb dessen nichts weiter seyn kann (intimus rerum omnium locus, intra vel ultra quod nihil est); es ist ewig (aeternum); erfüllt (completum); unabhängig (independens); es ist das wunderbare Princip des Vorhandenen, in welchem sich Alles verwandelt, das aber selbst nie verwandelt wird, und also vor allem hergehen muß; es ist selbst unzerstörbar und daher nothwendig (incorruptibile et necessarium); es ist unermeßlich (immensum), unerschaffen (increatum), allgegenwärtig (omnipraesens), alles bestimmend, alles durchdringend, alles umfassend.

send. Es ist durch ein Seyn und von sich selbst; dagegen das Seyn der körperlichen Natur von einem andern Seyn abhängt. Es ist wirkliches Seyn (ens actu), weil es als ohne Ursache existirend begriffen wird. Es ist das reine Seyn (purus actus) selbst, weil es nothwendig durch sich selbst vorhanden ist, von keinem Gegenstande afficirt, vervollkommnert oder verringert wird.

More entwickelte beyläufig aus diesem Raisonnement ein Consectarium, das auch dem Cartesianismus schlechthin entgegenstand: Jeder Geist ist ausgedehnt. Diese Ausdehnung ist aber keine theilbare Größe, wie sie der Materie zukomt, sondern eine nicht theilbare Realität (amplitudo quaedam, quae ita una est et simplex, ut repugnet in partes discerpi) *). Indessen wollte doch More die Identität des unendlich ausgedehnten Realen und der Gottheit nur auf das absolute Seyn und Wesen der Gottheit bezogen wissen, nicht auf das Leben und die Thätigkeit derselben. Er verstand darunter nur confusiorem quandam et generaliorem repraesentationem essentiae divinae, quatenus a Vita atque Operatione praeciditur.

Drittens: Die bewegte körperliche Natur setzt eine Urmaterie (materia prima) voraus, welche, sowohl ihrer eigenen Natur als der Zeit nach vor jener existirt. Diese Urmaterie kann nichts anders seyn, als ein Inbegriff homogener Monaden, die sich gegenseitig nicht durchdringen können, absolut für sich existiren, ob sie gleich mit einander zusammenhangen (actu solutae monades, quamquam contiguae), und die, obgleich der Bewegung fähig, doch an sich selbst ruhig

*) *More* Enchirid. Metaphys. Opp. T. I. p. 169.

uhig und unbewegt sind. Um also sowohl die Ver- bindung der Monaden zu einer körperlichen Natur zu rklären, als um einen Grund ihrer Bewegung zu rhalten, muß man nothwendig eine geistige Sub- tanz annehmen, die sich in der Materie wirksam er- weist.

Viertens: Die körperliche Welt hat eine Dauer n der Zeit, und drückt ein Vergangenes, Gegen- wärtiges und Zukünftiges aus. Nun ist alles Ver- gangene einmal gegenwärtig gewesen; es läßt sich dem- nach ein Moment denken, da alles Gegenwärtige Künf- ig war; und so muß man entweder auf ein Princip aller Dauer zurückkommen, oder eine unendliche suc- cessive Dauer, eine unendliche und gleichwohl bestim- te Größe behaupten, welches letztere sich widerspricht. Es muß folglich vor aller körperlichen Natur ein un- körperliches Princip existiren, dem die körperliche Welt hr Daseyn verdankt.

Fünftens: Noch mehr andere Gründe für das Daseyn einer unkörperlichen Natur entlehnt More von der regelmäßigen Bewegung der Erde um ihre Axe; von der Ursache der Anziehungskraft im Magnet und bey der Ebbe und Fluth; von der gesetzmäßigen Bewegung der Planeten um die Sonne, der Sonne selbst und der Himmelskörper überhaupt; von der Natur des Lichts und der Farben; von der Erzeu- gung der Wolken, des Regens, der Winde, und der Gewitter; von der organischen Structur der Pflan- zen und Thiere; von den Thätigkeiten der Seele; von den Visionen und Weissagungen u. w.

Sechstens: Nach den verschiedenen Meynungen über die Art, wie die unkörperliche oder geistige Na-

Digitized by Google

tur existirt, theilt More die Philosophen in Nullibisten und Holenmerianer. Jene nehmen zwar unkörperliche Substanzen an, behaupten aber zugleich, daß sie nirgends (nicht im Raume) existiren. Diese räumen zwar den Geistern eine Existenz irgendwo ein, aber lassen sie nicht bloß in diesem Wo überhaupt ganz, sondern auch in jedem einzelnen Puncte oder Theile dieses Wo ganz existiren, so daß sie ganz in einem Ganzen, und ganz in jedem seiner Theile vorhanden wären. Gegen die erste Parthey, an deren Spitze Des Cartes damals stand, erklärt sich More geradezu und bestreitet das Raisonnement derselben: Was denkt, ist immateriell; hingegen was ausgedehnt ist, ist materiell; also ist das Immaterielle oder Unausgedehnte nirgends. Er stellte dafür seinen Satz auf: Was Etwas ist, ist auch ausgedehnt, und was ausgedehnt ist, muß auch irgendwo seyn. Dies gilt demnach von der Seele eben so gut, wie vom Körper. Aber auch die Hypothese der Holenmerianer ward von ihm verworfen. Diese beriefen sich darauf, daß, wenn man eine Ausdehnung der Seele im ganzen Körper statuire, hieraus eine Theilbarkeit dieser folgen würde. More leugnete dies nach seinem Principe: daß es eine unkörperliche Ausdehnung gebe, die weiter keine Theilung zulasse. Der zweyte Grund der Holenmerianer für die Behauptung: daß, da die Seele nicht bloß durch den ganzen Körper ausgedehnt seyn könne, sie in jedem Theile desselben ganz seyn müsse, war: weil die Seele alle Veränderungen des Körpers in jedem Theile desselben, im Kopfe wie in den Zehen, mit gleicher Geschwindigkeit empfindet. Hierin fand More einen Widerspruch. Es würde, meynte er, daraus fließen, daß die Seele zugleich viel tausendmal grö-

Digitized by Google

ßer und kleiner seyn müsse, als sie ist; was unmögs lich ist. Auch würden hierdurch die Geister in die kleinsten Pünctchen verwandelt. Nach dem More ist also die Seele ein Princip, das im ganzen Körs per wohnt, das aber wegen seiner unkörperlichen Auss dehnung nichts desto weniger einfach ist.

So war das Resultat der Metaphysik des Mos re folgendes: Es giebt im Universum eine körpers liche und unkörperliche Natur. Jene ist eine materielle Substanz ohne alle Perception, ohne Les ben, ohne Bewegung aus sich selbst, die also erst durch eine fremde Kraft zur Einheit verbunden, bes lebt und bewegt wird. Diese ist eine immaterielle wiewohl ausgedehnte Substanz mit einem innern Vermögen des Lebens, der Empfindung und Bewes gung begabt.

Man sieht, das ganze pneumatologische System des More, (denn seine ganze Metaphysik war Pneumas tologie), beruhte auf dem Satze: daß die Ausdehs nung nicht in's Unendliche theilbar sey. Läßt sich hiervon das Gegentheil erweisen, so fällt seine Unters scheidung zwischen Körper und Geist ganz weg, weil das mit die Einheit und Einfachheit der geistigen Natur aufgehoben wird. More bot daher auch sein gans zes philosophisches Talent auf, um jenen Satz zu bewähren. Seine Argumentation ist kurz diese: Hätte ein Körper unendliche Theile, so würde seine Auss dehnung unendlich seyn; was gleichwohl der Natur des Körpers widerspricht. Die Theilbarkeit des Körs pers ist also endlich; und ein Körper kann nicht weiter getheilt werden, als er Theile hat. Die letzs ten Theile des Körpers müssen aber immer noch auss gedehnt seyn; was nicht ausgedehnt ist, ist nichts; alles,

alles, was existirt, ist demnach ausgedehnt; nur daß der letzte Grad der Ausdehnung Einfachheit ist. Den mathematischen Punct objectiv genommen mußte sich also More als einen absolut untheilbaren physischen, wiewohl immer noch ausgedehnten, Punct vorstellen. More leugnete inzwischen nicht, daß auch ein angenommener letzter Punct noch immer in Gedanken eine Theilung zulasse; aber diese erklärte er bloß für logisch möglich, nicht für reell. Eine reelle kann sie nicht seyn, weil die Ausdehnung niemals aus der Nichtausdehnung entspringen kann, so wie Nichts mit Nichts multiplicirt ewig Nichts bleibt; und weil die Materie immer nur soweit sich wirklich theilen läßt, als sie wirklich Theile hat; und ein wirklicher Theil bleibt stets ein Ausgedehntes. Daß dieser Beweis des More, die logisch mögliche unendliche Theilbarkeit könne keine wirkliche seyn, nicht treffe, erhellt schon daraus, daß die unendliche Theilbarkeit der Ausdehnung statt finden kann, ohne daß diese je zur Nichtausdehnung werde; denn jene besteht eben darin, daß die Ausdehnung, auch wenn man in's Unendliche theilt, doch nicht zur Nichtausdehnung werden kann. Damit also, daß aus der Nichtausdehnung nie die Ausdehnung werden kann, ist die unendliche Theilbarkeit der letztern nicht widerlegt.

Die Metaphysik des More kann auch ein merkwürdiges Beyspiel abgeben, zu welchen Ungereimtheiten die Lehre von der objectiven Existenz des Raumes führen könne. Uebrigens herrschen dieselben Grundsätze in More's Schriften: Antidote against Atheism und On the immortality of the Soul, außer daß sie hier in besondern Beziehungen angewandt sind. In dem Antidote hat er vornehmlich die teleologischen

Grün-

Digitized by Google

Gründe für das Daseyn Gottes ausgeführt, da dieses Werkchen für das große Publicum bestimmt war. In der andern Schrift berührt er auch die Lehre von dem Ursprunge und der Natur der Erkentniß. Er dachte hierüber in der Hauptsache einstimmig mit seinem Collegen Cudworth und mit Plato. Der Seele legte er eine Sagacity bey, wodurch sie bey den Eindrücken äußerer Gegenstände sich die allgemeinen Begriffe vergegenwärtigt; so wie ein schlafender Musiker keine Idee von einer Musik gegenwärtig hat; aber wenn man ihn weckt und mit ein paar Worten an eine Melodie erinnert, sich diese Melodie vergegenwärtigt, und sie auf seinem Instrumente spielt. Auch die Existenz der Thierseelen vertheidigte More gegen Des Cartes. Die Vögel horchen auf Musik. Hunde und Pferde fürchten sich vor Drohungen, und werden dadurch bezähmt. Ein Hund, der gestohlen hat, versteckt sich. Alle diese Erscheinungen bey den Thieren können nicht bloß Wirkungen von Maschinen seyn.

Wir haben vom More auch ein Enchiridion Ethicum, worin er die Moralphilosophie nach seiner Ansicht dargestellt hat, und das an der Spitze seiner Werke steht. Sein Princip des Sittlichen ist dasselbe mit dem Cudworthischen; nur hat er in die Ausführung desselben mehr cabbalistische Ideen hineingewebt, und die Cartesianische Theorie von den Leidenschaften, wiewohl auf eine ihm eigenthümliche Art, in sein System aufgenommen. Er erklärt die Ethik als die Wissenschaft, gut und glücklich zu leben. Denn es ist ein Unterschied zwischen der Vollkommenheit (Güte) der menschlichen Natur, und einem glücklichen Leben; das letzte ist der Inbegriff der mensch-

menschlichen Handlungen, deren Güte zwar von der Tugend abhängt, die Erreichung des gewünschten Zweckes aber auch von äußern Glücksumständen; und die Ethik soll auf beyde, Tugend und Glückseligkeit, gerichtet seyn.

Da bey einem vernünftigen Wesen die Tugend allein zur Glückseligkeit führt; und, wenn auch die äußern Güter nicht in unserer Gewalt stehn, doch die Bedingung des Gebrauchs derselben, und folglich das Mittel zur wahren Glückseligkeit ist, so hat die Ethik zwey Hauptgegenstände: die Erkenntniß der wahren Glückseligkeit und die Erwerbung derselben. Die Glückseligkeit ist die Lust (voluptas), welche das Gemüth durch das Bewußtseyn der Tugend und moralischguter Handlungen empfindet. Sie ist nicht sinnliche Wohllust, nach welcher die Thiere streben, sondern eine solche, die der Natur eines vernünftigen Wesens angemessen ist, und der Zweck desselben seyn kann. Die Tugend aber ist eine intellectuale Kraft (intellectualis vis, nicht habitus) der Seele, wodurch sie die thierischen Eindrücke oder körperlichen Leidenschaften (impressiones animales sive passiones corporeas) so beherrscht, daß sie in ihren Handlungen nur danach strebt, was absolut und schlechthin das Beste ist. Es giebt ein absolutes natürliches Gute, das durch den bloßen Verstand erkannt wird, und göttlichen Ursprungs ist, und in welchem zugleich die höchste Glückseligkeit besteht.

Die Leidenschaften sind heftige Sensationen der Seele, die im Körper ihren Grund haben, sich auf die Seele selbst beziehen, und mit einer äußeren

dentlichen Bewegung der Lebensgeister verbunden sind. Sie lassen sich nach Cartesius auf folgende sechs zurückführen: Bewunderung, Liebe, Haß, Sehnsucht, Freude, Traurigkeit. Diese Leidenschaften sind für den Menschen von mannichfaltigem Nutzen. Sie bewirken und erhalten die Thätigkeit der thierischen Säfte des Körpers, und verhindern eine Stockung derselben; sie bieten der Seele gleichsam mannichfaltige Scenen dar, und reizen dadurch, ihre Kräfte zu üben; sie geben Veranlassung, daß die Seele ihr Vermögen der Herrschaft über den Körper, und eben dadurch ihre eignere edlere Natur wahrnimt. Auf der andern Seite können sie aber auch, wenn sie die Herrschaft über die Seele gewinnen, von den nachtheiligsten Wirkungen für die Tugend und Glückseligkeit des Menschen seyn. More entwickelt nun sehr umständlich die Natur der Leidenschaften, ihre Mischungen, und die verschiedenen Unterarten derselben. Das Princip der Beherrschung der Leidenschaften ist die Vernunft; was diese, wenn sie gesund und unverderbt ist, als gut oder böse erkennt, ist von Natur gut oder böse. Sunt enim certae quaedam fixaeque Boni et Mali notiones vel ideae, quas affectus non magis definit, quam Sensus figuras mathematicas, sed utrasque Ratio et Intellectus circumscribunt; unde patet, principium illud, quo Bonum Malumque dijudicatur, intellectuale esse et quodammodo divinum *).

Die Tugenden scheidet More in Grundtugenden (primitivas) und abgeleitete (derivativas). Zu jenen gehören die Klugheit (prudentia), die ~~der~~ Bewunderung, die Redlichkeit (sinceritas), die

*) *More* Enchirid. Ethic. lib. I. cap. 12. p. 38.

Digitized by Google

die der Begierde, und die Geduld (patientia), die dem leidenschaftlichen Ausbrausen entgegensteht. Zu den abgeleiteten gehören die Gerechtigkeit (justitia), Standhaftigkeit (fortitudo) und Mäßigkeit (temperantia). Ausser diesen giebt es noch mehr einzelne Tugenden, die More, weil sie sich auf jene zurückbringen lassen, virtutes reductitias nennt. More sucht mit seinen moralischen Begriffen auch den Aristotelischen von der Tugend zu vereinigen, und erklärt sich auch über das Verhältniß, worin die äußern Glücksgüter zu der Tugend stehen, worin er ebenfalls dem Aristoteles folgt.

Den zweyten Hauptabschnitt der Ethik, welcher die Erwerbung der Tugend betrifft, hat er ungleich kürzer, als den ersten, abgehandelt. Ein nothwendiges Erfoderniß dazu ist die Freyheit (liberum arbitrium). More argumentirt hier gegen zwey berühmte Einwürfe, die gegen die Freyheit gemacht werden. Der erste ist: daß sie sich nicht mit der Allwissenheit Gottes vertrage. Er antwortet: Die göttliche Allwissenheit kann die Dinge nur erkennen, wie sie sind, die zufälligen und freyen als zufällig und frey, die nothwendigen als nothwendig. Das Vorauswissen zufälliger Handlungen enthält entweder einen Widerspruch, oder nicht. Im erstern Falle können zufällige Handlungen nicht Gegenstände der göttlichen Allwissenheit seyn, und folglich auch nicht als durch diese determinirt betrachtet werden; im andern Falle sind die göttliche Allwissenheit und die Freyheit sehr wohl mit einander verträglich. Man sieht leicht, daß die Schwierigkeit durch diese Argumentation nichts weniger als gehoben ist; denn wenn Gott die zufälligen Handlungen eben so voraus weiß, als die

noth-

nothwendigen, so sind jene als zufällig und diese als nothwendig immer im göttlichen Verstande determinirt. More hätte zeigen müssen, daß Gott die freyen Handlungen nicht voraus wissen könne, eben weil sie frey seyen, wenn er aus der Natur der göttlichen Allwissenheit das obige deterministische Argument widerlegen wollte; und dies zu zeigen ist unmöglich, indem es dem Begriffe der göttlichen Allwissenheit selbst widerspricht.

Der andere Einwurf ist: So öft oder so lange Jemanden etwas ein Gut oder das Beste zu seyn scheint unter gewissen Umständen, wird nothwendig sein Wille dazu determinirt, weil gar kein Grund oder keine Ursache vorhanden ist, die ihn davon zurückhielte, oder seine Thätigkeit suspendirte. Denn da der menschliche Wille so eingerichtet ist, daß er nach der Beschaffenheit der Motive sich hierhin oder dorthin neigt; so scheint es unmöglich, daß er nicht dahin sich neigen sollte, wohin ihn ein Motiv treibt, da kein entgegengesetztes Motiv vorhanden ist, welches jenem das Gegengewicht hielte. Der Wille wird also überhaupt immer durch die Vorstellung eines größern Guts, oder eines Guts überhaupt, determinirt werden; woraus denn fließt, daß der Mensch keine Freyheit habe, sondern daß er immer nothwendig so hat handeln müssen, wie er gehandelt hat. Diesen Einwurf hebt More durch die Bemerkung, daß die Willensbestimmung gar nicht von der bloßen Erkentniß des Guten allein abhange; und daß die Einrichtung des menschlichen Willens überhaupt nichts weniger als eine solche sey, daß das erkannte Gute nothwendig von ihm gewollt werden müsse. Den Beweis für die Bemerkung liefert die Erfahrung, indem der

Digitized by Google

Mensch zu nichts mehr der Ermahnung bedarf, als zur Tugend und zum Studium der Weisheit. Auch ist die menschliche Freyheit nicht sowohl in der Wahl der Handlungen und ihrer Zwecke zu suchen, als vielmehr in der Ueberlegung, die so geleitet werden muß, daß der Mensch sich nur zu demjenigen entschließt, was er als den besten Zweck seiner Thätigkeit einsieht.

Digitized by Google

Inhalt
des ersten Bandes.

Einleitung.

Erster Abschnitt. Allgemeine Uebersicht der Philosophie der Griechen bis auf Sextus den Empiriker. S. 1-564.

Zweyter Abschnitt. Geschichte der Philosophie im Zeitalter kurz vor und nach Christi Geburt bis auf die Periode der Scholastik im Mittelalter. S. 565-809.

Dritter Abschnitt. Allgemeine Charakteristik der scholastischen Philosophie im Mittelalter. S. 810-896.

Inhalt
des zweyten Bandes
Erste Abtheilung.

Erstes Hauptstück. Geschichte der neuern Philosophie vom Anfange des vierzehnten Jahrhunderts bis zur Reformation im Anfange des sechszehnten.

Digitized by Google

Erster Abschnitt. Von den allgemeinen Ursachen, wodurch im vierzehnten Jahrhunderte die Wiederherstellung der Wissenschaften überhaupt, und der Philosophie insbesondre, bewirkt wurde. S. 1–23.

Zweyter Abschnitt. Geschichte der Wiederherstellung des Studium's der classischen Literatur überhaupt in Italien während des vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderts.

Dritter Abschnitt. Fortsetzung. S. 23–86.

Vierter Abschnitt. Ueber die Philosophie des Petrartha. S. 86–119.

Fünfter Abschnitt. Geschichte des Studium's der Platonischen und Aristotelischen Philosophie im Occidente im vierzehnten und funfzehnten Jahrhunderte. S. 120–360.

Sechster Abschnitt. Geschichte der cabbalistischen Philosophie im funfzehnten und in der ersten Hälfte des sechszehnten Jahrhunderts. S. 360–446.

Zweyte Abtheilung.

Zweytes Hauptstück. Geschichte der neuern Philosophie während des sechszehnten Jahrhunderts bis auf Des Cartes im Anfange des siebzehnten.

Erster Abschnitt. Von dem Einflusse des wiederhergestellten Studium's der Literatur und Philosophie des griechischen und römischen Alterthums auf die philosophische Aufklärung und die Reformation in Deutschland, und den nächsten Folgen dieser für die Philosophie überhaupt. S. 451–505.

Zweyter Abschnitt. Geschichte der Aristotelisch-scholastischen Philosophie im sechszehnten Jahrhunderte. S. 508–524.

Dritter Abschnitt. Geschichte des reinern Peripateticismus im sechszehnten Jahrhunderte. S. 524–703.

Vier-

Digitized by Google

Vierter Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Jordan Bruno, Hieronymus Cardanus, Julius Cäsar Vanini, Cosmus Ruggeri, und Thomas Campanella. S. 703-903.

Fünfter Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Justus Lipsius, Michael Montaigne, Peter Charron, La Boetie, Nicolaus Machiavell, Johann Bodinus, Franciscus Sanchez, Hieronimus Hirnhaym, de la Mothe le Vayer, und Baco von Verulam. S. 904-968.

Inhalt des dritten Bandes

Erste Abtheilung.

Drittes Hauptstück. Geschichte der neuern Philosophie während des siebzehnten Jahrhunderts bis auf Leibniz.

Erster Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Des Cartes. S. 1-86.

Zweyter Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Gassendi. S. 86-222.

Dritter Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Thomas Hobbes und Hugo Grotius. S. 223-334.

Vierter Abschnitt. Ueber die Moralphilosophie der Jesuiten. Blasius Pascal. Petrus Daniel Hüet. Joseph Glanwill. S. 334-358.

Zweyte Abtheilung.

Fünfter Abschnitt. Geschichte des Cartesianismus zunächst nach dem Tode des Des Cartes. S. 361-430.

Sechster Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Nicolas Malebranche. S. 430-498.

Digitized by Google

Siebenter Abschnitt. Bemerkungen zur Geschichte der Pneumatologie im siebzehnten Jahrhunderte. Balthasar Bekker. S. 499 - 508.

Achter Abschnitt. Geschichte und Philosophie des Benedict Spinoza. S. 508 - 661.

Neunter Abschnitt. Geschichte des Platonismus in England während des siebzehnten Jahrhunderts. S. 661 - 696.

Geschichte

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google

Digitized by Google